William James

Pragmatismo



Filosofía

Alianza Editorial

Humanidades

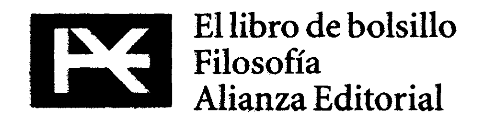
Pragmatismo
Un nuevo nombre para viejas formas de pensar

William James

Pragmatismo

Un nuevo nombre para viejas formas de pensar

Prólogo, traducción y notas de Ramón del Castillo


El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907)

Diseño de cubierta: Alianza Editorial



Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
ISBN: 84-206-3558-8
Depósito legal: M. 20.301-2000
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L.
Polígono Igarsa. Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

Prólogo

Creo que fue Russell quien dijo que leer *Pragmatismo* es como meterse en una bañera que se va calentando de una forma tan imperceptible que uno no sabe cuando empezar a gritar. Algunos filósofos han luchado por la precisión lógica o han sido más fríos y consistentes, pero en ocasiones han resultado demasiado técnicos y aburridos. No, James no confiaba en la minucia teórica, ni tenía una cabeza de acero inoxidable[1]. *Pragmatismo* es un libro elaborado pero muy coloquial, vehemente y cargado de hipérboles; sin definiciones claras, pero con *esprit de finesse.* Con todo, los «equívocos» de James son muy iluminadores y sus ambigüedades enormemente productivas. «No soy amante del desorden –decía–, pero temo perder la verdad por tratar de poseerla por entero.» Como afirma Richard Rorty, el principal representante contemporáneo del pragmatismo, James fue un filósofo edificante, un intelectual incitante y lúcido, pero mordaz con respecto a las aspiraciones de la propia filosofía, e intencionadamente periférico respecto a los grandes *sistemas* de pensamiento. Cuando los filósofos edificantes, dice Rorty, hablan y escriben, no necesariamente están aportando una conclusión sobre un tema. Puede que simplemente traten de

decir algo, mejor o peor. Participar en una conversación no es lo mismo que colaborar en una *investigación* y desde un punto de vista educativo, en oposición al epistemológico o tecnológico, la forma en la que se dicen las cosas es más importante que la *posesión* de verdades[2].

John Dewey subrayó muy acertadamente las ventajas de los aparentes «defectos» de la técnica de James. La no adscripción a un sistema filosófico no garantiza la independencia filosófica. En realidad, los «genios» filosóficos autodidactas suelen carecer de proporción y de perspectiva, y alardean de originalidad, cuando en el fondo reproducen toscamente las concepciones filosóficas más comunes. James careció de instrucción filosófica formal, pero su educación familiar, sus relaciones y sus propios estudios compensaron sobradamente esta falta. «En sus tentativas para llegar a una formulación desarrollada de su pensamiento se vio sujeto a todas las limitaciones que padece cualquier pensador independiente. Cuanto más original es el pensamiento, tanto más lo traiciona el hecho de que el único lenguaje en que puede expresarse la intuición original es el elaborado por las mismas doctrinas contra las cuales se reacciona»[3].

En efecto, James no se inventó una nueva jerga filosófica (quizás porque escribía maravillosamente bien), aunque conocía muy bien los recursos técnicos de las escuelas filosóficas. Todo lo contrario, en vez de desconfiar del punto de vista común y repudiar las palabras corrientes, les devolvió toda la eficacia que tienen en su uso práctico. Para los espíritus selectos *(tender-minded,* dice él), el pensamiento del filósofo debe ser tan radicalmente especial que las palabras corrientes no bastan. Para James, en cambio, la filosofía no necesita un lenguaje extraordinario: todas las palabras son un instrumento, un experimento constante, y la filosofía, en vez de extraerlas de la experiencia y convertirlas en abstracciones, debe ponerlas y mantenerlas en circulación, en acción. Ni la exactitud teórica *fundamenta* los usos comunes,

ni la elevación especulativa *descubre*, por encima de ellos, otros significados más elevados en las palabras. Para los espíritus pragmatistas, la filosofía no apuntala la praxis vital, ni sobrevuela por encima de ella, sino que presta atención al lenguaje civil, en todas sus variedades y con todas sus contradicciones. Como luego diría un admirador de James: «Si las palabras "lenguaje", "experiencia", "mundo" tienen un uso, debe ser tan llano como el de las palabras "mesa", "lámpara" y "puerta"» [4]. Por ahí empieza el pragmatismo, por una actitud insolente hacia las grandes palabras que ha custodiado la filosofía: Verdad, Realidad, Dios, Libertad.

Piénsese en la polémica que desencadenó el tratamiento de la idea de Verdad en *Pragmatismo*. ¿Por qué tanto alboroto? Lo único que James hizo fue observar cómo circula la palabra «verdad» (o «verdadero») por las distintas esferas de acción humana, y afirmar que, en términos abstractos o generales, no hay mucho que decir sobre lo que *es* la verdad. Hacia 1900, distintos frentes filosóficos declararon la guerra a la psicología, pero James, que había entrado en el mundo de la filosofía profesional utilizando ésta como arma, renegó del enfoque lógico y del trascendental: ¿cómo se distingue la verdad de la falsedad? –dijo–. O mejor: en la vida diaria las palabras «verdadera» y «falsa» sólo se aplican a las creencias cuando se suscitan dudas reales, ¿no? Muy bien, entonces, ¿por qué no observamos cómo decide la gente que una de sus creencias es verdadera? ¿Cómo sabemos en *cada* caso y según *cada tipo* de creencia, que hemos logrado una concepción correcta de los hechos? En un ensayo estupendo, publicado veinte años antes que *Pragmatismo*, «The Sentiment of Rationality», James contestó en terminos psicológicos: la adecuación de una creencia se reconoce, como cualquier otra cosa, percibiendo ciertos signos. ¿Cuáles?: estabilidad, congruencia, desenvoltura, previsión, satisfacción... con toda la vaguedad y polisemia que arrastran estas ideas.

Los detalles pueden seguirse aquí, en *Pragmatismo*, donde James presentó la formulación más acabada de su teoría de la verdad, aunque de «teoría» tiene poco, porque las inevitables afirmaciones generales que hace James terminan por deshacerse, como siempre ocurre en la vida, en múltiples descripciones de detalles y particularidades. Otro motivo para que sus críticos tacharan injustamente su enfoque de prosaico y banal, incluso de agravio contra la profundidad filosófica. Considérese, sin embargo, el tono profano y desvergonzado, pero igualmente *sensato*, o sea, pragmático, con el que otro filósofo tan herético como él, Paul Feyerabend, contestó a la Gran Pregunta de la filosofía: *¿Qué es la verdad?* «Pues, unas veces una cosa y otras otra. ¿Cree usted realmente que hay una explicación breve que le satisfaga y que contenga todas las maneras en que uso el término "verdadero"? O, más generalmente, ¿que hay algo que puede explicar por qué la gente dice que la teoría del Big Bang es verdadera, la existencia de Dios es verdadera, el sufrimiento de Cristo es verdadero, la maldad de mi suegra es verdadera y que es verdad que tengo hambre en este mismo momento? ¿Supone usted que en todos estos casos queremos decir la misma cosa y que podemos explicar esta cosa con una o dos frases? Se supone que delante de un juez un testigo dice la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. Compare esto con la Verdad del cristianismo. La primera tiene que ver con detalles, la segunda con toda la historia de la humanidad. Naturalmente, se trata de la misma palabra, pero eso no implica que tenga el mismo sentido, o algún sentido en absoluto» [5]. En otra ocasión, Feyerabend dijo también algo que viene al caso: «¿Podemos usar la palabra "verdad" cuando estamos criticando su uso acústico? Por supuesto que sí, igual que podemos usar el alemán para explicar a un público alemán las desventajas de la lengua alemana y las ventajas del latín» [6].

¿Por qué este tipo de contestación, o la de James –cada una a su manera, no las estoy comparando–, resultan ofensivas?

¿Qué pierde la filosofía cuando habla en estos términos? Insisto, hay filosofías más precisas y las hay más elevadas; la de James es más *vaga* y más *vulgar*, las dos cosas; pero, ¿resulta por eso menos perspicaz y provechosa? Además, ¿qué pasaría si, después de todo, las respuestas que dan los filósofos *sólo* fueran respuestas dentro del contexto de una discusión académica, donde no se suele dar crédito a las motivaciones más comunes para actuar y a la forma cotidiana de entender las cosas? ¿Y si resultara que las cosas no *son* como ellos dicen, sino que *verdaderamente* son lo que *parecen*? «Nos reímos de un fontanero que viaja por Europa y cuando vuelve sólo habla del estado primitivo de las duchas y de la falta de tuberías de cobre. ¿Por qué no nos reímos lo mismo del filósofo que pasea por el mundo y no encuentra más que falacias, confusiones de categorías, y expresiones insuficientemente matizadas? La respuesta es ésta: no creemos que pensar tanto en los lavabos resulte lo más apropiado en cualquier situación, pero estamos convencidos de que prestar atención a los rompecabezas filosóficos nunca puede estar fuera de lugar. Evidentemente, pensamos esto sólo porque confundimos una práctica profesional... con la vida misma» [7].

Quien se tome esto como un ataque a la racionalidad o a la reflexión, probablemente nunca entenderá a James. Pocos filósofos han mostrado tanto afán por la verdad como él, pocos han vivido las cuestiones intelectuales con su pasión y sinceridad, pocos han gozado de su curiosidad y su omnívoro deseo de conocimiento. La herejía de James fue promover el amor a lo particular y desconfiar de las grandes síntesis. Desde luego, necesitamos generalizar; las teorías no son inútiles porque sean generales (si no lo fueran no serían teorías). Lo son cuando se enuncian independientemente de su aplicación. El conocimiento más preciado, dijo en *Principios de psicología*, siempre es el de las cosas que más apreciamos y las cosas que apreciamos siempre son concretas y singulares, de forma que el único valor de algo general y uni-

versal es que, al razonar mediante ello, nos ayuda a conocer nuevas verdades sobre más cosas individuales. Mantener la vista en lo concreto no es tomar partido *contra* las ideas y verdades generales, al revés, es una forma de reconocer todo el valor que tienen como instrumentos que aumentan nuestra capacidad intelectual y nuestro conocimiento (además de otros beneficios prácticos que puedan proporcionar). Los filósofos pueden discutir sin parar sobre *qué* es la verdad, pero, ¿y si dejaran que la verdad, sea lo que sea, cuidara de sí misma y se concentraran en las maneras en las que distintas creencias sirven a distintos propósitos? El pragmatista no quiere tener una posición definida, pero sabe sacar fuerzas de su debilidad teórica. Como su postura es laxa, es difícil atacarle, pero como no se sabe exactamente qué sostiene, también es imposible ponerse bajo su bandera. El pragmatismo tan sólo es una forma de tomarse las cosas (una insistencia en lo concreto, quizás), así que no es fácil que se convierta en un sustituto de aquello contra lo que lucha [8].

James estaba convencido de que el intelectualismo y el afán de abstracción quemarían los puentes de la filosofía con la cultura general y el público lego, así que se movió en otra dirección. Prescindió de los grandes tratados filosóficos, se volcó en los foros públicos y dio una forma popular a su filosofía. A principios del siglo XX, los filósofos podían gozar de credibilidad social, y ser profesor aún significaba tener que enseñar. Muchos de los ensayos y conferencias que James reunió en sus libros iban dirigidos a hombres y mujeres de clase alta e instruida de Nueva Inglaterra que no sólo compartían el tono de su prosodia y su escritura, sino también su inquietudes morales y religiosas. Pero James también supo llegar a públicos más amplios de clases medias, y antes de que dictara las conferencias sobre pragmatismo, ya era una figura consagrada de la cultura estadounidense: había sido un profesor carismático y brillante, era un *intellectuel engagé* (criticó la política patriotera e imperialista de Estados Uni-

dos en Cuba y Filipinas)[9] y se erigía como el gran profeta de un nuevo evangelio modernista: el pragmatismo, una concepción de la vida que exaltaba la acción y alentaba la fe en el progreso técnico, pero que, al mismo tiempo, criticaba la arrogancia científica y amparaba los valores humanistas y románticos. En 1902, James renunció a un centenar de conferencias, pero su campaña no cesó. Al año siguiente, impartió más charlas en Wellesley College, en Chicago, y en Glenmore (algunas de ellas, antecedentes de *Pragmatismo)*; viajó a Roma, a encontrarse con Papini y los pragmatistas italianos, y a París, a discutir con Bergson, su gran aliado europeo contra el intelectualismo. En 1906, pensaba dimitir como profesor de Harvard, pero dio un curso en Stanford, unas charlas en San Francisco y Berkeley, y el primer ciclo sobre pragmatismo en el Instituto Lowell de Boston. Luego, en enero de 1907, fue nombrado profesor emérito de Harvard, pero impartió el segundo ciclo sobre pragmatismo en Columbia. La campaña tuvo éxito: en las primeras sesiones de Columbia, el público asistente desbordó un aula de 250 plazas y se hubo de habilitar otra de 1.100 asientos que casi se llenó. Las otras sesiones, parece ser, atrajeron todavía a más público. James estaba en el punto álgido de su carrera. En el año de su publicación, *Pragmatismo* tuvo cinco ediciones y suscitó todo tipo de reacciones. En 1909, James aún llegó a dictar otro ciclo en el Manchester College sobre la situación reinante de la filosofía *(A Pluralistic Universe)* y a responder a algunos de sus críticos en *The Meaning of Truth. A Sequel of Pragmatism.* Murió al año siguiente, el mismo en el que desapareció Mark Twain.

En una carta de 1907 a su hermano Henry, le dice: «acabo de terminar las pruebas de un pequeño libro titulado *Pragmatismo...* No me sorprendería que de aquí a diez años se diga que ha marcado época, pues no dudo del triunfo final de esta forma general de pensar: creo que va a ser algo comparable a la reforma protestante»[10]. Es importante que *Prag-*

matismo se lea así, como un manifiesto, porque, efectivamente, a James ni le dio tiempo ni le interesaba construir un sistema definido. Prefirió suscitar un cambio de perspectiva, promover otro tipo de actitudes, y por eso se volcó en la difusión popular de ideas a las que llevaba veinte años dando vueltas. En «A World of Pure Experience», de 1904, empezaba diciendo: «Es difícil no advertir una curiosa inquietud en la atmósfera filosófica de la época, una laxitud en los antiguos puntos de demarcación, una suavización de las oposiciones, un préstamo mutuo entre sistemas antes cerrados, y un nuevo interés por nuevas orientaciones, por vagas que sean, como si lo único seguro fuese la insuficiencia de las antiguas soluciones de escuela. La insatisfacción que éstas producen parece deberse, en su mayor parte, a la sensación de que son demasiado abstractas y académicas. La vida es confusa y desbordante, y lo que la generación joven parece anhelar es que haya una mayor vitalidad en la filosofía, aun a cierta costa del rigor lógico y de la pureza formal [...] Todos estamos influidos por nuestros sentimientos personales, lo sé, y yo mismo me siento muy descontento con las soluciones existentes, pero me parece ver los signos de un gran trastorno, como si fuese inminente el surgimiento de concepciones más reales y métodos más fructíferos, como si pudiera surgir un paisaje de verdad, algo más suelto, menos cuadriculado y artificial»[11].

*

En *Pragmatismo* James explica tan bien su desacuerdo con las filosofías de su tiempo, que no merece la pena glosarle. Sólo recordaré algunas cosas. Primero, que el idealismo angloamericano de inspiración hegeliana le sacaba de sus casillas. La representación del mundo que ofrece el hegelianismo, decía, es como la de un teatrillo de marionetas: las cosas más banales se representan de las maneras más inve-

rosímiles y cada cosa se transforma en su opuesto con una habilidad y rapidez increíbles. Las cosas ordinarias se convierten primero en algo imposible y contradictorio, y luego son trascendidas y reconocidas como por arte de magia, y todo ello, como en el teatrillo, antes de que se manifieste el humor suficiente para gozar plenamente del espectáculo. Además de esto, en el idealismo hasta la última pieza del universo tiene su lugar y razón. Pero, ¿qué pasa con las cosas *tal como* las experimentamos? ¿Cómo se nos presenta el mundo *prima facie?* Lo negativo, lo ilógico, los hechos opacos, irracionales, resistentes a la asimilación, la experiencia en toda su crudeza... ¿Por qué no admitir que todo eso es lo verdaderamente *real?* ¿Por qué no aceptar que la racionalidad, como mucho, sólo existe a trozos, nunca en bloque?[12]

La respuesta de James al monismo idealista fue un universo pluralista, un «multiverso», como decía él: el mundo es una colección de hechos particulares en perpetuo movimiento, no un rompecabezas cuyas piezas reconstruirían un todo al encajar unas con otras. Si se quiere: un mosaico sin pegamento, con múltiples piezas sueltas, libres, que tienen valor en sí mismas, por sí mismas y en relación con las demás, formando diferentes asociaciones y conexiones cambiantes. No obstante, James desdeñó la unidad dialéctica e impersonal, pero admitió de buen grado maneras concretas y no teóricas de unir unas partes con otras; formas prácticas, provisionales e improvisadas, de organizar los detalles, en vez de grandes síntesis abstractas. En el universo fragmentado de James el afán de conocimiento absoluto tenía que ser reemplazado por la indagación, la exploración, el experimento; el descubrimiento de la Verdad *(Truth)* por la confianza *(trust)* en un mundo construido continuamente a través de conexiones parciales. En fin, Borges lo resumió mejor que nadie en la breve nota que antecedía a la edición argentina de *Pragmatismo* hace medio siglo: «Para un criterio estético, los universos de otras filosofías son superiores (el

mismo James, en la cuarta conferencia de este volumen, habla de la "música del monismo"); éticamente, es superior el de William James. Es el único, acaso, en el que los hombres tienen algo que hacer. Le falta la simetría de los epigramas, de los logogrifos, de los acrósticos, de los relatos policiales; más bien recuerda la populosa novela de Shakespeare. "Lo que más me agrada en este novelista" dijo, aludiendo a Dios, Chesterton, "es el trabajo que se toma con los personajes secundarios". En el imprevisible mundo de James, no hay personajes que sean, *a priori,* secundarios»[13].

El universo idealista, como sigue diciendo Borges, era un laberinto circular de vanos espejos, cárcel de una persona que cree ser muchas, o de muchas que creen ser una. La respuesta de James fue un universo en incesante cambio y sanas dosis de empirismo. Conviene subrayarlo, *empirismo,* no *kantismo*. Pese a lo que se haya dicho sobre las raíces kantianas del pragmatismo no hay que equivocarse: James sólo sintió animadversión hacia el kantismo y siempre se puso del lado del empirismo británico. En 1898, en la famosa conferencia en la que puso en circulación los lemas pragmatistas que había sugerido Charles S. Peirce veinte años atrás, no se anduvo con rodeos: es una pena, proclamó, que la filosofía universitaria, en Inglaterra y en Estados Unidos, esté dominada por el espíritu kantiano, porque fueron Hume, Locke, Berkeley, James Mill, John S. Mill y Bain los que introdujeron un método verdaderamente crítico en filosofía, y no Kant. ¿Qué importancia tiene una discusión sobre ideas filosóficas que nunca ocasionan una diferencia apreciable en nuestra conducta? ¿De qué sirve llamarlas verdaderas o falsas cuando no producen diferencias en la práctica? El error de la filosofía inglesa no fue promover el principio de que toda diferencia *ha de dar lugar* a una diferencia, sino no llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Si la filosofía inglesa no se hubiera dejado en manos de pensadores influidos por Kant, las ideas de Hume podrían haber sido corregidas, ampliadas

y enriquecidas utilizando sus propios principios, o sea, «sin emplear para nada las artificialidades perifrásticas y tediosas de Kant...La mente de Kant es el más raro y más intrincado museo de cachivaches antiguos que pueda concebirse. Los conocedores y aficionados querrán siempre visitarlo y ver las piezas insólitas y maravillosas que contiene... Creo que Kant no nos legó un solo concepto indispensable para la filosofía que ésta no poseyera ya antes de él, o que no tuviera la absoluta seguridad de adquirir después, *mediante el desarrollo de la reflexión sobre las hipótesis que sirven a la ciencia para interpretar la naturaleza.* Dicho en dos palabras: a mi juicio, el auténtico progreso filosófico no consiste en pasar *a través* de Kant, sino en *pasarle de lado*, y situarse en el punto en el que hoy día nos encontramos» [14].

¿Cómo se gestó el empirismo de James? Como Charles Peirce, él también llegó a la filosofía profesional después de una educación científica que, en su caso, coexistió con sus pasiones artísticas y filosóficas de una forma bastante conflictiva. James estudió química, fisiología y anatomía comparada en una escuela de ciencias y tecnología, The Lawrence School, donde enseñaban Jeffries Wyman (zoólogo y médico) y Asa Gray (botánico) y donde él mismo emprendió la carrera de medicina. También, a través de su viaje a Brasil, con la expedición que el naturalista suizo Louis Agassiz organizó para desmentir a Darwin (como Wyman, James desdeñaba la teología natural de Agassiz y estaba del lado de Darwin, pero el viaje le sirvió para adquirir hábitos de observación propios del naturalista de campo y para leer la *Naturphilosophie* de Humboldt); o con su seguimiento del desarrollo de la psicología fisiológica en Alemania (Helmholtz, Wundt). Además del propio Peirce, una cabeza superdotada para la matemática, la lógica formal, las ciencias experimentales y la metodología científica, el otro espíritu empirista que le influyó fue Chauncey Wright, astrónomo, zoólogo, cosmólogo, materialista escéptico, defensor de Darwin, es-

tudioso de la lógica científica y severo crítico de la pseudociencia de Spencer [15]. Desde 1868, James también estaba familiarizado con las teorías del psicólogo asociacionista Alexander Bain, profesor en Aberdeen y simpatizante del utilitarismo, cuya doctrina del hábito (la mente depende de la plasticidad del tejido nervioso que retiene impresiones y establece conexiones) le ayudó durante sus famosas crisis neurasténicas (como decían entonces los neurólogos) tanto como los versos balsámicos de Wordsworth o las doctrinas filosóficas de Charles Renouvier [16].

James no ejerció nunca la medicina, y se sintió incapaz para el trabajo de laboratorio, pero se hizo profesor de fisiología y anatomía en Harvard, creó, entre 1875 y 1876, el primer laboratorio de psicología experimental de Estados Unidos (Wundt fundó el suyo en 1879), y mezcló el estudio empírico de la mente con las preocupaciones filosóficas, religiosas y metafísicas que durante años había alimentado a través de sus propias lecturas: la teología de su padre, Henry James, Schopenhauer, Fichte, Fechner, Spencer, Goethe... El trabajo de James durante la década de 1880 fue enorme, hasta desembocar, en 1890, en *Principios de psicología,* obra monumental, de una vasta erudición (doce años de estudios en los campos más dispares), que, como decía Barzun, se debe leer con un humor parecido al que pide *Moby Dick,* sobre todo porque, a su manera, también es la historia de una búsqueda.

Sí, James fue un pionero de la psicología naturalista, a la que sacó de las manos de la filosofía especulativa y le dio una nueva orientación experimental, pero *nunca* congenió con el evangelio de muchos positivistas y materialistas de su época, sobre todo con el evolucionismo del señor Spencer, el profeta victoriano del progreso. En el universo de los idealistas, hemos dicho, los individuos y la realidad tal como se vive se evaporaban en las fuerzas anónimas de la dialéctica, pero, ¿sugería el universo materialista algo más que «una infinita fábrica insomne»? [17] En 1878, en «Remarks On Spencer's De-

finition of Mind as Correspondence», James empezó por atacar la definición de la actividad mental como una conformidad o ajuste a los hechos externos con el único interés de la supervivencia, un interés, decía él, que, desde luego, tiene a su favor la autoridad del pólipo, pero que, desde el punto de vista de los individuos, no es absoluto, ni exclusivo; o sea, no regula todos sus pensamientos, no *define* la clave de la verdad ni lo que *es* la realidad. ¿Por qué han de reducirse todas las esferas de acción y realidad a una sola?[18] Ésa fue la originalidad de James en *Principios de psicología* y, luego, en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902): adoptar un enfoque empírico y naturalista, pero no reduccionista, que preservara la variedad de las experiencias y realidades mentales tal como se viven, enfoque que, por supuesto, le impidió forjar un sistema preciso de psicología o una filosofía definida de la religión, pero que, para bien de todos, le condujo hacia donde él quería.

Entiéndase, James adoptó un enfoque darwinista del conocimiento: la mente, dijo, trabaja por selección, funciona para satisfacer carencias, no hay pensamiento que no sea producto del deseo, del interés; cualquier idea, como mínimo, ha de parecer interesante. Y no hay pensamiento que no tenga consecuencias: toda idea termina en la acción, aunque –decía Barzun– sólo sea la de fruncir el ceño, hacer sonar las llaves en el bolsillo o saltar de impaciencia. Lo de «saber por saber» es una petición de principio. Hasta la idea más teórica que podamos imaginar, la que tenga menos aplicación inmediata a las necesidades prácticas de la vida, responde a una necesidad intelectual: economía, continuidad, unidad en el razonamiento. Efectivamente, la mente es un órgano de adaptación a la realidad, pero *emplea* y *forja* realidad. Los intereses cognitivos surgen de la experiencia, mezclados con intereses prácticos y necesidades vitales, pero también con valores estéticos, metafísicos y morales (más vagos, quizás, pero tampoco caídos del cielo) que, en conjunto, colaboran

en la fabricación de un nuevo producto sintético que se pega a esa experiencia y la transforma. Las hipótesis, los postulados, las creencias (en matemáticas, lógica, física, biología, psicología...), en la medida que satisfacen necesidades intelectuales y sirven de base a acciones humanas que trastocan el mundo, ayudan a crear la *verdad* y la *realidad* que ellas mismas enuncian. Lo que James no soportó fue la sobrevaloración del método científico y la reducción de las experiencia emocionales, estéticas, morales y religiosas hasta convertirlas en «epifenómenos» o ilusiones, así que buscó la forma de rehabilitar la realidad de esos fenómenos tal como se sienten en la vida real.

Éste fue el tono de su empirismo en muchos trabajos que antecedieron a *Pragmatismo:* la crítica contra Spencer, de 1878; «The Function of Cognition», de 1885 («fuente y origen de todo mi pragmatismo», diría luego), innumerables contribuciones desperdigadas en *Principios de psicología* y muchos de los artículos que acabó reuniendo en 1897 en *La voluntad de creer*. Un empirismo *radical*, como decía él, un empirismo que no aceptaba ninguna teoría que no se derivara de la experiencia o que no pudiera ponerse en relación con ella, pero que entendía la experiencia de una forma múltiple y voluble. Durante todo este largo camino, de más de cuarenta años, que le lleva hasta su filosofía madura, James abrazó los valores empiristas y científicos contra la superstición y la intransigencia religiosa, pero no dejó de insistir en que detrás de las teorías científicas debe existir la voluntad de volver inteligible el mundo, el sentimiento de racionalidad. Las emociones no sólo están detrás de la vida práctica y moral, sino que hacen posibles las certezas de la vida intelectual. Siempre, dirá, nos encontramos creyendo, y no sabemos cómo ni por qué. Creemos en las moléculas, en la conservación de la energía, en la democracia, en el progreso, en el cristianismo protestante... todo ello por ninguna razón digna de ese nombre. Nuestra confianza es una confianza

en la confianza de otros y es tanto mayor cuanto más importante es la cuestión que está en juego. Nuestra creencia en la *verdad* misma (en que existe tal verdad y que nuestra inteligencia y la realidad están hechas la una para la otra) es una apasionada afirmación de deseo respaldada por el conjunto de la sociedad. Queremos obtener una verdad, creemos que los experimentos, estudios y discusiones deben conducirnos hacia ella; y en esa dirección luchan juntas las mentes, pero si el escéptico preguntara cómo *sabemos* eso, ¿qué respuesta encontraría a mano nuestra lógica? Se trata de una volición contra otra: nos lanzamos a la vida con una *presunción* (dar con la verdad) que la vida no tiene ningún interés en presentarnos, pero actuamos sobre la base de esa confianza y ponemos la vista en lo que pueda pasar (el escéptico no deja en suspenso la cuestión, *opta,* de hecho, por una posición que también tiene sus consecuencias, a saber: prefiere arriesgarse a perder la *verdad* en vez de arriesgarse a caer en un *error*). Los métodos de la ciencia son razonables, o sea, se adecuan a los deseos de un número considerable de investigadores y de gente común. Y como se dice en *Pragmatismo,* esos métodos implican elementos arbitrarios o subjetivos, en el sentido de que es muy difícil hallar argumentos a su favor que sean independientes de deseos y valores. ¿Por qué una teoría simple y coherente tiene que ser preferible a una compleja e incongruente? Quizás, diremos, porque es más fácil de manejar y de derivar consecuencias de ella, pero si el diablo fuera el amo del mundo y el enemigo de los científicos (cuesta imaginarlo, la verdad, pero supongámoslo) y tratara de confundirlos, ¿de qué les serviría la sencillez y la coherencia?[19]

*

James subrayó insistentemente la imposibilidad de separar la ciencia de los valores, pero fue más allá: los seres hu-

manos necesitan actuar de la forma más adecuada, y para descubrirla todos los hechos pueden ser buenos. Los hechos establecidos por la ciencia pueden contribuir a nuestros fines, pero, ¿y si nos ayudan de una forma demasiado lenta y sentimos la necesidad de adelantarnos? La ciencia es un juego con la naturaleza, y la vida, en conjunto, un juego en el que arriesgamos nuestra propia persona. Así que tenemos derecho a arriesgarnos en lo que respecta a las creencias que pueden favorecer nuestros propósitos. La ciencia de su tiempo exigía no creer nada que no estuviera demostrado por los sentidos, decía James en 1880, pero eso es, a lo sumo, una regla de prudencia que a la larga puede aumentar las probabilidades de distinguir y reducir al mínimo el error. De obedecerse esa regla en cada caso particular, la verdad se nos escaparía. En conjunto, y tomando en consideración un enorme transcurso de tiempo, podemos ajustarnos a esa regla y pensar que la salvación de una ruina total compensa las pérdidas. Pero en asuntos vitales y morales, añadió, no es posible, porque las personas no nos lanzamos al juego de la vida para evitar una pérdida, sino para ganar, y tenemos que decidirnos ahora o nunca, porque el infinito curso del tiempo que vive la humanidad no existe para cada uno de nosotros. Creer, dejar de creer o posponer una decisión siempre implica un riesgo, y por lo tanto tendrá que reconocerse nuestro derecho a elegir. No podemos vivir ni pensar sin una dosis de confianza, y la confianza –decía en «The Sentiment of Rationality»– es como una hipótesis de trabajo en ciencia. La única diferencia entre las hipótesis es que algunas se refutan en unos minutos, mientras que otras desafían al tiempo y se actúa sobre su base como si fuesen verdaderas.

Pues bien –añadía– la fe relacionada con el problema de Dios, de la inmortalidad, de la moralidad, del libre albedrío, no es diferente, al menos para los no católicos. Se puede dudar todo lo que se quiera, mientras se *actúe* como si fuese verdad. No es que a falta de prueba o mentís (que podrían

postergarse hasta el día del juicio) aquella creencia que proporcione más satisfacción *sea* verdadera, sino que no hay argumentos morales en contra de *tomarse* las cosas de cierta forma y actuar sobre la base de esa creencia, convicción, anhelo, esperanza o deseo, llámese como se quiera. Desde luego, esta actitud pragmática, irreverente y mundana, no agradó nada a los paladares más espirituales de su época. El pragmatismo atraía al talante mental «que halla en la superficie de este planeta todo su material imaginativo», decía Russell, «que desea la religión como desea los ferrocarriles y la luz eléctrica, o sea, como una comodidad y una ayuda en los asuntos de este mundo, no como proveedora de objetos nohumanos para satisfacer el ansia de perfección y de algo susceptible de ser adorado sin reservas» [20]. El carácter democrático, decía también Russell, penetra la religión de los pragmatistas: profesan la religión que ellos mismos han elegido, y la tradicional reverencia religiosa se convierte en la satisfacción con la propia obra. Para los pragmatistas, Dios es como un presidente elegido al que otorgamos un respeto que, en realidad, es un tributo a la sabiduría de nuestra elección. «William James hace llegar al cielo la revuelta de sus antepasados en Nueva Inglaterra: el Poder susceptible de merecer respeto es el de un Jorge Washington, no el de un Jorge III» [21].

Sin duda, la preocupación de James por la religión es uno de los aspectos centrales de su personalidad y de su obra. En *Pragmatismo*, el conflicto entre los valores científicos y los religiosos, la frontera entre empirismo y cristianismo, probablemente es el meollo del libro. Fue la controversia que más agitó a las clases patricias y burguesas de Nueva Inglaterra a las que James trató de convencer de las ventajas de un credo más flexible y plural, menos solemne y aristocrático y mucho más llano y popular. Su actitud fue, como siempre, vaga, pero extremadamente lúcida, y para entenderla hay que tener muy presente el horizonte familiar y cultural en el

que se incubó. James, recuérdese, era el hijo mayor de Henry James padre, un intelectual heterodoxo y contradictorio que trató de huir del celo calvinista de su propio padre. Tras la muerte de éste, Henry James estudió teología en el seminario de Princeton, pero no congenió con la ortodoxia presbiteriana, y después de heredar, decidió llevar una vida independiente y viajó incesantemente por Europa con su familia. Allí entró en contacto con sectas religiosas que propugnaban el retorno a una iglesia primitiva sin jerarquías, basada en el amor y la fe, y no en las obras y el castigo. En otros viajes, Henry James padre se encontró con Carlyle y Tennyson y descubrió, en medio de una terrible crisis espiritual, el consuelo de la teología del místico sueco Emanuel Swedenborg. Después de esta experiencia, se volcó en sus escritos de teología, en sus ensayos sobre temas sociales (simpatizó con el socialismo de Fourier) y, sobre todo, en su familia, una comuna erótico-intelectual perfectamente autosuficiente, como decía Barzun. James padre cultivó también un vasto círculo de amigos e intelectuales, entre ellos Ralph Waldo Emerson, que había sido pastor, pero que abandonó el púlpito y, después de visitar a Wordsworth, Carlyle y Coleridge, emprendió una carrera como conferenciante y ensayista independiente, hasta convertirse en el líder de la revuelta contra la ortodoxia calvinista y padre espiritual de una nueva religión cívica que propugnaba una ética individualista del amor propio y la autoconfianza.

Éste fue el clima religioso en el que se crió William James, o sea, la transición desde la conciencia punitiva del calvinismo a unas teologías más espontáneas y vitales que se mezclaban con un romanticismo individualista e idearios democráticos, basados en utopías espirituales más que en un conocimiento práctico de los principios y las instituciones políticas. Pero, ¿por qué su relación con la religión fue tan conflictiva? Primero, porque durante su juventud se quedó varado entre los valores románticos de la autoexpresión y la

libre formación del carácter y la ética calvinista del trabajo. El padre alentó una educación sin normas, errática y esporádica, pero estimulante y enriquecedora, que requería asueto y desocupación. William James disfrutó de una vida despreocupada y llena de deleites artísticos e intelectuales (grandes museos, Dante, Delacroix, los prerrafaelistas, Ruskin) y decidió ser pintor, un talento que demostró desde que era un chaval, pero acató la voluntad de Dios (o sea, del padre). En la teología del viejo James, Dios era un poderoso *artista*, pero eso no significaba ni que fuera un soñador, ni un especulador, sino un *hacedor*. Por eso, hasta el científico podía verse como un artista y el cambio tecnológico como una empresa divina: el *trabajo* podía someter a la naturaleza, o mejor, descubrir en ella las fuerzas que Dios destina para bendecir al hombre, y acabar así con el mal. Para el viejo James, la ciencia podía colocarse por encima del arte en la jerarquía espiritual, así que William James tuvo que renunciar a la pintura y, a trancas y barrancas, dedicarse al sacerdocio de la ciencia (mientras sus hermanos y amigos se alistaban en el ejercito de la Unión y luchaban en la Guerra Civil) para, irónicamente, descubrir lo contrario de lo que deseaba el padre. Para éste, la filosofía no cuestionaba los descubrimientos de la ciencia, pero la ciencia no limitaba a la filosofía (no la supedita a los datos de la experiencia sensorial). Los científicos eran aliados contra la superstición religiosa, pero tenían que inclinarse ante los filósofos, que seguían la luz de la revelación. Después de glorificar la ciencia, el teólogo heterodoxo desconfió de sus efectos morales, y el conflicto con el hijo, aun revestido de amor y benignidad, fue inevitable.

Durante años, William James vivió sumido en la enfermedad, la neurastenia y en una indecisión hamletiana. Nunca se sintió apto para la ciencia práctica y añoró su vida frustrada de pintor. Conforme adquirió hábitos científicos fue más crítico con la teología y el misticismo del padre, pero al

mismo tiempo se sintió atrapado por las doctrinas deterministas de la biología. El viejo James, pese a sus contradicciones, era un ejemplo vivo de la realidad de la *experiencia* religiosa, y del efecto benigno y salvador que pueden tener algunas creencias metafísicas. Pero ¿qué *efecto* tenía el materialismo agnóstico para la vida *moral?* «Estoy empantanado en una filosofía empirista», escribía en 1868, «siento que somos naturaleza por completo, que estamos totalmente condicionados, que ni una mínima oscilación de nuestra voluntad puede ocurrir sino como resultado de las leyes físicas»[22]. Durante años, sintió que la doctrina de la naturaleza y la del destino individual estaban fusionadas, y lo pasó verdaderamente mal.

Hasta que las separó. No es necesario elegir entre ellas dos –vino a decir–, sino sólo mantenerlas diferenciadas y no intentar *utilizarlas* a la vez. La empresa científica podía correr por su cuenta, y proporcionar ideas que hicieran frente a ciertas necesidades humanas: predecir y controlar sucesos. La religión, por su parte, podía satisfacer otro tipo de *necesidades*[23]. Para James la religión ya no era más que eso: una doctrina del destino *individual.* La educación y el ambiente familiar le habían impedido concebir la religión en los términos ortodoxos del *ethos* calvinista, pero su formación científica también le distanció de las confusas abstracciones teológicas de su padre. A diferencia de la crisis espiritual que éste había sufrido en Inglaterra, el famoso colapso que William James sufrió en 1872 (una ataque de pánico y angustia acompañado por la imagen siniestra de un antiguo paciente de un manicomio) no fue ninguna revelación sobrenatural ni ninguna experiencia de iluminación. Aquella «melancolía de carácter religioso» –tal como él mismo la describió muchos años después con un tono entre literario y clínico– no provocó ninguna conversión que transformara su vida. Para un espíritu científico, la religión podía servir, dice Feinstein, como un fetiche que ofrecía una cura mágica. Recitar los salmos que ha-

bía recitado su padre era un *gesto* terapéutico, no un acto de devoción. La crisis de James fue un síntoma de melancolía, no un signo de gracia. La melancolía, dijo él, era el *castigo* de una voluntad pobre, pero ni la religión, ni la filosofía (que, después de la pintura, parecía su otro canto de sirenas) indujeron en él esa conversión por la que sienten predilección las típicas biografías espirituales cristianas [24]. Lo que le salvó fue su confianza en sí mismo, preocuparse menos por la *Grübelei* –como decía él– y mucho más por la *forma* de actuar. El aliento divino, por decirlo así, quedaba reemplazado por el desarrollo de energías [25].

Por supuesto, James partió de la afirmación protestante de una relación inmediata entre Dios y el individuo, pero, como dijo Dewey, llevó el espíritu del protestantismo hasta el punto en que cualquier vinculación con el cristianismo histórico perdió todo significado. En la doctrina de la afirmación individual que James predicó, todos los individuos son iguales y su conexión con el universo en el que viven sólo puede ser de dos clases: o les hunde o les sostiene. Moralmente, los individuos tienen derecho a adoptar este último tipo de conexión, aunque carezcan de prueba racional de su verdad: «Al faltar la prueba irrefutable de la no validez de la creencia, podemos elegir el vivir y actuar heroicamente, suponiendo que haya en el universo algo que alimente nuestras aspiraciones ideales y esté activamente de parte de su realización» [26]. El núcleo de la doctrina de James, por tanto, no fue exactamente la religión, sino la conexión entre el individuo y el universo[27]. La última conferencia de *Pragmatismo* abre un pasillo hacia *Las variedades de la experiencia religiosa,* porque en esta obra James ya sugirió su preferencia por una religión pluralista de la humanidad. Las necesidades y experiencias prácticas de la religión, dijo, pueden verse satisfechas por la creencia de que más allá de todo individuo, y, de alguna forma, en continuidad con él, existe un *poder superior*, amigo de él y de sus ideales. Podría tratarse

de un yo superior que sólo fuera una colección de distintos egos finitos con diferentes grados de compenetración, pero sin ningún tipo de unidad absoluta. James llamó a esto *politeísmo*, politeísmo del sentido común, porque creía que siempre había sido, y siempre sería, la religión común; una fe ordinaria, un deseo de vivir apoyándose sobre *alguna* posibilidad de salvación: si existen diferentes dioses, cada uno a lo suyo, siempre habrá pérdidas irremediables y sólo habrá salvaciones parciales, pero es suficiente vivir con esa posibilidad.

El significado pragmático de «dios» era ése: esperanza de cada individuo en sus posibilidades futuras, confianza de cada ser humano en sus oportunidades. Rorty propone, simplemente, el nombre de *romance:* una fantasía, una ilusión, un cuento, un sueño que para James podía cristalizar en múltiples formas: en una congregación o en una asociación política, en un sacramento o en una novela, en un dios o en un amigo, en una iluminación o en un enamoramiento[28]. Creer en algo, confiar en que se está en contacto con algo que está más allá de lo que se tiene, una razón para vivir (entendida de múltiples maneras). Lo que importa es el empeño mismo y la imaginación, la capacidad para desear algo más; a eso se refería James cuando afirmaba que el sentimiento de que se está en conexión con algo más amplio que uno mismo que brinda posibilidades salvadoras es un contenido positivo de experiencia que, literal y objetivamente, es verdadero, o sea, verdadero a *esos* efectos. Como dice Rorty, los tropos para esa conexión pueden ser múltiples: religiosos, políticos, literarios, sexuales, afectivos... Desde luego, James subrayó esa variedad, sin forzar, como siempre, mayores unidades: diferentes dioses, diferentes mundos, quizás con algunas conexiones, pero también con interferencias. En una cultura democrática se supone que todo el mundo tiene derecho a defender todo cuanto despierte su interés, a adoptar ideas, vivir de acuerdo con ellas, satisfacer sus de-

seos y a ser tratado de acuerdo con ellos. Por supuesto, el conflicto está servido, pero la democracia no consiste en eliminarlo por consenso, sino en administrar civilizadamente el disenso. Todo el mundo debe poder buscar lo que *cree* que sea la verdad o la forma correcta de actuar y el único modo de llegar a formarse una opinión útil de lo que se supone que es la verdad o la forma correcta de actuar consiste en familiarizarse con el mayor número posible de alternativas.

Pragmatismo, insisto, es el pasadizo para llegar a este tipo de actitudes, y por eso suscitó tantas polémicas. James ayudó a forjar formas postcristianas de esperanza, estilos seculares de *romance* y fervor que afloraron en Estados Unidos, después de que aquel país superara sus incertidumbres y convirtiera la democracia en una nueva religión cívica que podía abarcar a toda la humanidad. «Dios» era un viejo nombre para nuevos modos de pensar: la fe democrática en el progreso, la creencia en el futuro, el nuevo evangelio cristiano-socialista. Lealtad a una comunidad plural de egos, sin garantía alguna de eternidad. Pragmáticamente, pues, «dios» podía significar, a lo Whitman, «camarada» «compañero», «amigo», pero no Juez, ni Salvador. *Pragmatismo* incluye, en su recta final, una invocación a Whitman, pero en *Las variedades de la experiencia religiosa* ya dijo sobre él algo muy significativo: Withman supo expresar perfectamente la idea de que en todo estado de fe prima un difuso impulso de expansión, un vago entusiasmo, medio espiritual, medio vital; una sensación de que algo maravilloso flota en el aire. La disposición para las grandes cosas y el sentimiento de que el mundo es propenso a su producción –añadía James– es el germen indiferenciado de cualquier estado de fe: «La confianza en nuestros sueños o en la expresión de los destinos de nuestra patria, como la fe en la providencia divina, poseen su génesis en el ímpetu de nuestras pulsiones avanzadas y, en este sentido, exceden lo real» [29]. Puede que, como tam-

bién sugiere Rorty, a James realmente no le bastó con traducir las necesidades religiosas en la fe democrática. Aunque declaró que jamás había experimentado un sentimiento intenso de relación con Dios, sí es cierto que subrayó la necesidad de creer en algo más sublime, algo más profundamente conectado con el universo que la gloria pasajera de la fantasía colectiva de la democracia. Pero, pragmáticamente, esa actitud podría significar, simplemente, la utilidad de algunas fantasías privadas para reforzar la independencia de cada individuo [30].

Sea como sea, la genialidad y las *contradicciones* de James surgieron de esa temeridad: de haber alentando el sueño de una cultura futurista que se atrevió a *prometer el cielo* [31]. Cuando la aceleración tecnológica y económica obligó a percibir la vida como algo inconcluso y en movimiento, fue él quien brindó una filosofía capaz de adaptarse a las nuevas circunstancias, pero que no borrara completamente las viejas ilusiones; una cosmovisión que no afrontara el cambio como algo temible y desmoralizador (tal como hizo Henry Adams), sino como una fuerza con resultados morales imprevisibles, como un experimento relativamente conciliable con los viejos ritmos y sentimientos que subsistían en las conciencias. James no fue, todo hay que decirlo, tan ingenuo como para confiar ciegamente en el credo que él mismo alentó, porque le dio tiempo a ver cómo su fe experimental se transfiguraba en una religión arrogante y narcisista del *destino* universal de los Estados Unidos. John Dewey intentó hacerse cargo del problema, pero ésa es otra historia.

Sobre esta edición

Para la presente traducción he seguido el texto de *Pragmatism* editado por Harvard University Press en 1975 (véase la bibliografía). Esta versión incluye unas notas de I. K. Skrups-

kelis que son muy útiles en lo relativo a datos sobre personajes y obras citadas por James. Sin embargo, en esta edición he simplificado este tipo de información y he incluido, en cambio, algunos materiales que aclaran y enriquecen el horizonte de la discusión. He procurado hacer justicia al lenguaje gráfico y expresivo de James, a su temperatura y su ironía; a su elocuencia y a sus golpes de concisión. Según dijo a su hermano, su estilo consistía en decir una cosa en una frase lo más rotunda y explícitamente posible, y luego *olvidarla* para siempre, mientras que el de él, el de Henry, consistía en no decir directamente nada, sino sólo insinuarlo o sugerirlo.

Antes de acabar, quiero expresar mi gratitud a Antonio de Torre Caliani por toda su ayuda con la revisión final del texto y la elaboración de la bibliografía. También a Antonio Gómez, por padecer algunos borradores de la traducción y por sus sugerencias. Y a Antonio Valdecantos, por un par de sus típicas ocurrencias. Sin duda, mi trabajo también se ha beneficiado de las ideas de Ángel Faerna, al hilo de las provechosas conversaciones que hemos mantenido desde que emprendimos nuestros estudios sobre el pragmatismo.

RAMÓN DEL CASTILLO

Notas al prólogo

1. Así denominaba el poeta E. E. Cummings a su amigo Alfred Julius Ayer que, todo sea dicho, fue un positivista cordial y uno de los que, a su manera, prestó más atención a las ideas de James. Russell reprendió a James por muchas cosas, incluida su vaguedad, pero le respetó mucho más que a otros filósofos bastante más precisos. En su día, Peirce fue el primero que reprochó a James su desdén por las ciencias exactas y el rigor lógico, pero, desgraciadamente, hoy día nos cuesta mucho más entender a Peirce que a James.
2. *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1979, págs. 335, 325, (trad. cast.: J. Fernández Zulaica). Los filósofos edificantes –añade Rorty– no quieren colocar a la filosofía en el camino seguro de la ciencia, sino dejar un espacio abierto a una sensación de admiración parecida a la que a veces causan los poetas; admiración de que hay algo nuevo bajo el sol, algo que *no* es una representación exacta de lo que *ya* está ahí, o de cómo *son* las cosas. Véase todo el capítulo VIII: «Filosofía sin espejos».
3. Dewey, John: «La filosofía de William James», *El hombre y sus problemas.* Buenos Aires, Paidós, 1952, pág. 342 (trad. cast.: E. Prieto).
4. Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones Filosóficas,* UNAM-Crítica, México D.F.-Barcelona, 1988, § 97 (trad. cast.: A. García Suaréz y U. Moulines). Wittgenstein leyó con mucho interés *Principios de Psicología* y *Las variedades de la experiencia religiosa.* En cierta ocasión, Drury le comentó que disfrutaba mucho leyendo a James y que le parecía una persona muy cordial. «Sí –dijo Wittgenstein–, eso es lo que hace de él un buen filósofo, que es un ser humano de verdad».

5. Feyerabend, Paul.: *Ambigüedad y armonía*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 154 (trad. cast.: A. Beltrán y J. Romo).
6. *La ciencia en una sociedad libre*, México, Siglo XX1, 1982, pág. 95 (trad. cast.: A. Elena).
7. Fish, Stanley: «Truth and Toilets», en Dickstein, M. (ed.), *The Trouble without Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pág. 302. Véase también el ensayo de Fish en el contexto de *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law and Culture*, Dickstein, M. (ed.), Durham, Duke University Press, 1994.
8. Ibídem.
9. James siguió muy de cerca el caso Dreyfus, y la actitud de los intelectuales franceses se convirtió para él en un punto de referencia. Véase en la bibliografía el trabajo de George Cotkin sobre la dimensión pública y política de James.
10. *The Letters of William James*, Boston, Atlantic Montly Press, 1920, vol. II, pág. 279.
11. *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, pág. 21.
12. Este lema aparece ya en 1896 en *La voluntad de creer*, y se repite constantemente a lo largo de toda su obra. En sus últimas conferencias, *A Pluralistic Universe* (1909) afirmó que los hechos se concatenan unos con otros de muchas maneras, pero no hay una unidad que los incluya a todos. Cualquier porción de experiencia, por pequeña que sea, es un *multum in parvu* con múltiples relaciones con otras cosas. Pero las conexiones no son globales. El mundo pluralista se parece más a una república federal –añade– que a un reino o un imperio. Siempre hay algo que se autodetermina y permanece al margen.
13. *Pragmatismo*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1945, pág. 11.
14. «Philosophical Conceptions and Practical Results» (1898), Apéndice I a *Pragmatism*. Cambridge, Harvard University Press, 1975, pág. 268. El primer subrayado es mío. Véase en *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986, págs. 332-333. Por supuesto, las diatribas de James contra Kant o Hegel están dirigidas, más que nada, a las amalgamas que de estos autores se hacían en Estados Unidos. Kant estuvo, primero, en manos del realismo escocés, a través de Sir William Hamilton; luego, se alternaron las lecturas influidas por el romanticismo inglés y por el idealismo alemán.
15. Los escritos de Wright (1830-1875) se compilaron en 1877 bajo el título de *Philosophical Discussions* y el propio Darwin los usó contra sus críticos. Wright brindó a James elementos para una teoría

evolucionista del *conocimiento*: nuestro conocimiento y nuestras creencias racionales, decía Wright, son resultado, en sentido completamente literal, de la supervivencia de las creencias más adaptadas de entre todas las que se nos ocurren espontáneamente.

16. Alexander Bain (1818-1903) publicó su *The Emotions of the Will* en 1859, el mismo añó que *The Origin of Species* de Darwin. Sus ideas fueron objeto de debate en el célebre Club filosófico de Boston, fundado a principios de la década de 1870. Además de James, Peirce y Wright, de este club también formaron parte John Gray (abogado), Oliver Wendell Holmes (jurista y amigo de James), Francis E. Abbot (teólogo kantiano), John Fiske (seguidor de Spencer y Comte) y Nicholas J. Green, un discípulo de J. Bentham que fue quien dio a conocer las doctrinas de Bain. Peirce llegó a calificar a Bain como «abuelo del pragmatismo». Sobre todo esto, véanse en la bibliografía los trabajos de M. Fish.
17. De nuevo, frase de Borges para el mismo prólogo de la edición argentina.
18. El debate es mucho más complicado. Para James, Spencer sólo describía la evolución mental como una ajuste pasivo de las relaciones internas a las externas, pero ignoraba la producción variable y espontánea de las internas y repetía los errores de los predecesores de Darwin. Por el contrario, decía James, Darwin subrayó que lo que regula o preserva la variación de caracteres, el medio, es algo diferente de lo que produce esa variación. El conocimiento es producto de una interacción de la mente con su medio, pero sin olvidar las variaciones de cada mente. Y distintas mentes implican distintos mundos. Véase sobre esto: Girel, M.: «James critique de Spencer. D'une autre source de la maxime pragmatiste», *Philosophie*, 65, 1999. (Número dedicado a James, basado en una jornadas en la Sorbona, organizadas por C. Chauviré). Consúltense estos otros trabajos, si se quiere entender mejor el telón de fondo del naturalismo de James: Hofstader, R.: *Social Darwinism in American Thought* (Boston, Beacon Press, 1962); Moore, J. R.: *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestan Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; Bannister, R.: *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought*, Filadelfia, Temple University Press, 1979; y Youmans, E. (ed.), *Herbert Spencer on the Americans and the Americans on Herbet Spencer*, Nueva York, D. Appleton and Co., 1983.
19. Feyerabend, *op.cit.*, págs. 76, 77, 115. Los atractivos de las teorías científicas, sigue diciendo, nunca son guías fidedignas y siempre

dan lugar a conflictos: una teoría puede ser preferible por su capacidad predictiva, pero esta capacidad puede conducirla a aproximaciones demasiado atrevidas. Una teoría puede parecer atractiva en virtud de su coherencia interna, pero esa armonía puede hacer imposible su aplicación a otros dominios. La elección de teorías nunca es una rutina racional y objetiva. Véase el enfoque pragmático de Feyerabend con respecto al dogma de la superioridad de la ciencia en virtud de sus *resultados*. Ibíd., págs. 117 y ss. No deseo, con todas estas alusiones, sugerir mayores semejanzas entre el anarquismo del viejo pragmatista y Feyerabend. Sólo utilizo algunas ideas de este último como buenos ejemplos de actitudes que congenian con el espíritu de un pragmatismo que se pone del lado de la ciencia, pero que no es devoto del método científico.

20. Bertrand Russell, «Pragmatismo», *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pág. 153.
21. Ibíd., págs. 152-153.
22. Carta a Ward de 1869, *Letters of William James*, I, pág. 152-153. No se debe olvidar que James dedicó *Pragmatismo* a la memoria de John Stuart Mill, pero no simplemente por ser precursor del empirismo pragmatista, sino también por el modo en que afrontó el problema del determinismo. Mill también vivió como una carga *personal* la explicación determinista del carácter humano y afirmó *(System of Logic*, cap. 2, § III) que el sentimiento de que, *si lo deseamos*, somos capaces de modificar nuestro propio carácter constituye, por sí mismo, nuestra conciencia de libertad. James se pareció a Mill, no sólo en su solución del dilema del fatalismo, sino en la idea de un Dios cordial que, suponiendo que exista, no es omnipotente. Para entender estas afinidades léase de Mill *La utilidad de la religión*, Madrid, Alianza, 1980.
23. Véase el final de las conferencias IV y V de *Las variedades de la experiencia religiosa*. Allí explica que la ciencia y la religión son dos modos separados de *vérselas* con el mundo y que satisfacen necesidades diferentes.
24. Simplifico, claro, los detalles de esta intrincada historia, y me remito al extraordinario estudio psicohistorico de H. Feinstein. James describió su colapso de 1872, treinta años después, en las conferencias sobre «El alma enferma» en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), aunque atribuyendo la crisis a un supuesto corresponsal francés.
25. Para James la adquisición de hábitos, según la exponía Bain, no era una fría cuestión científica, sino una guerra ascética contra la depresión, la apatía y la inacción que le tuvo atrapado durante su

juventud. La vida activa y moral, que para Bain empezaba por ser capaz de levantarse de la cama por la mañana, dependía de la acumulación de actos que se van sosteniendo unos a otros. (James también leyó a otros psiquiatras moralistas que recetaban la fuerza de voluntad, la disciplina y la formación de hábitos como remedios contra los trastornos mentales y la apatía. Las doctrinas de estos psiquiatras, téngase en cuenta, eran científicas pero se asemejaban al sermón calvinista: sustituían el pecado original por la corrupción orgánica hereditaria, pero, como el calvinismo, ofrecían el sacramento salvífico del trabajo.) Además de Bain, la otra fuente salvífica, para James, fueron las ideas del filósofo francés Charles Renouvier. ¿Cómo se revela la libertad? En la *capacidad* para adoptar una creencia porque *decidimos* hacerlo, aunque en realidad podríamos adoptar otras. O sea, en la *resistencia* activa del ego al mundo. Esto también significaba que la salvación no dependía de máximas, o de unas *Anschauungen*, sino de *acciones* acumuladas. Resulta muy expresivo que el pragmatismo, la filosofía que exalta la acción, empezara así, como una *terapia* de James contra su propia debilidad e indecisión, y como una exhortación a su propia voluntad. James nunca resolvió sus contradicciones, pero aprendió a vivir con ellas. Véanse en la bibliografía, los estudios de Perry y Feinstein, especialmente lo que cuenta este último sobre la economía de la enfermedad en la familia James. Cotkin también explora muy bien las raíces sociales y culturales de los trastornos y ansiedades de James y las clases burguesas de Estados Unidos. Sobre el trasfondo histórico de estos asuntos véanse, también: Owen King, J.: *The Iron of Melancholy: Structures of Spiritual Conversion in America from the Puritan Conscience to Victorian Neurosis*, Middletown, Wesleyan University Press, 1983; y Gilbert, B.: *Work without Salvation: America's Intellectuals and Industrial Alienation, 1880-1910*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1977.

26. «La Filosofía de William James», *op. cit.*, pág. 475. Como también recordó Dewey en la conferencia sobre James en Pekín, la mayoría de los críticos de James preguntaron qué derecho tenemos a creer cuando sólo tenemos voluntad de creer, pero no pruebas a favor de esa confianza. Pero James devolvía la pelota: ¿podríamos hacer algo si siempre esperáramos hasta tener pruebas? No tenemos pruebas de que el mundo sea esencialmente bueno ni tampoco de que sea intrínsecamente malo, pero, ¿qué pasa si no adoptamos ninguna de las alternativas? ¿Deberíamos apartarnos de la gente cuando no estamos seguros de cómo son? ¿Sería posible la amistad y lazos

sociales si no los fomentáramos, al menos en parte, antes de saber con quién nos las vemos?

27. Como dice Dewey, la teoría de la religión que presentó en *Las variedades de la experiencia religiosa* hay que entenderla desde esa óptica. James estudió casos extremos o patológicos, con la idea de que en esas experiencias irracionales e instintivas adquieren todo su relieve los aspectos universales de la relación entre el individuo y el universo; experiencias en las que la voluntad, el intelecto, el sentimiento, la conciencia y la subconsciencia se mezclan en una síntesis química que representa el proceso de la vida de forma más efectiva que el pensamiento racional y consciente.
28. Véanse en la bibliografía los ensayos de Rorty: «Religious Faith, Intellectual Responsability, and Romance» y «Pragmatism and Romantic Polytheism».
29. *Las variedades de la experiencia religiosa,* pág. 37. Véanse también sobre Whitman, págs. 74 y ss., 297-298.
30. Rorty sugiere la alternancia entre Whitman y Wordsworth como ejemplos de estos dos tipos de fantasías, la comunitaria y la solitaria. Pero quizás habría que pensar en Emerson, si se quieren entender las contradicciones del individualismo romántico y anarquista que aún impregna a James. Para Emerson, la base de la democracia no es la similitud entre los individuos, sino la confianza de cada individuo en su propio juicio, indiferente al de la *mayoría.* Ésta privatización del sentido de la vida y el escepticismo con respecto a cualquier credo colectivo no suprime la identificación empática, afectiva, vital, de unos individuos con otros, sino que la estimula: a fuerza de vivir en aras de sus propios ideales existenciales, cada individuo puede respetar los dioses de los demas. Pero, ¿qué clase de comunidad pueden forjar espíritus sin confianza en grandes ideologías, demócratas sin convicciones fuertes e inspirados por un pluralismo laxo y pragmático?
31. Para entender las reacciones que suscitó la épica pragmatista, no creo que haya nada mejor que seguir las disputas entre James y George Santayana (1863-1952). Santayana no soportó el protestantismo santurrón e hipócrita de Nueva Inglaterra, pero tampoco logró congeniar con el protestantismo herético de James. Éste, por su parte, admiró la «espléndida impertinencia» de Santayana, pero despreció su platonismo. «Estimula -decía- encontrarse con un representante de la moribunda latinidad, elevarse y administrarse ese reproche a nosotros, los bárbaros, en la hora de nuestro triunfo.» Los bárbaros -añadía en esta carta de 1900- son los que están del lado del progreso mental y los que insisten en que lo real y lo

ideal no se pueden separar, son aquellos gracias a los que puede salvarse el mundo. La latinidad -dijo Santayana- «está moribunda, como Grecia misma lo estuvo cuando transmitió al resto del mundo sus semillas, pero por esa razón, mayor es aún la necesidad de transplantar y propagar un pensamiento serio entre la gentes que esperan ser dueños del mundo en un futuro inmediato». Véanse las referencias en Perry, R. B., *The Thought and Character of William James,* edición en un volumen, Nashville, Tennesse, Vandervilt University Press, 1996, págs. 250-252.

Bibliografía selecta

Ediciones

La mejor edición de las obras de James es la realizada por Harvard University Press, *The Works of William James*, coordinada por Frederick Burckhardt, Fredon Bowers e Ignas K. Skrupskelis (Cambrigde, Massachusetts, 17 vols., 1975-1988). Esta edición contiene los trabajos publicados por James (hay tablas de correspondencia con las páginas de las ediciones originales), así como muchos manuscritos y materiales inéditos. Cada volumen va acompañado de una exhaustiva documentación sobre el texto, notas detalladas e introducciones muy útiles realizadas por H. S. Thayer, John J. McDermott, Richard Bernstein, Edward Madden, Peter H. Hare, Gerald Myers, John E. Smith y I. K. Skrupskelis, entre otros.

Pragmatism (publicado originalmente en Nueva York, Longmans, 1907) fue editado en 1975 como primer volumen de esta edición de Harvard, con una buena introducción de H. S. Thayer y notas de Ignas K. Skrupskelis. Como Apéndice I, los editores añadieron, con mucho acierto, «Philosophical Conceptions and Practical Results», la conferencia en la Universidad de California en Berkeley de 1898 (publicada con algunos cambios en 1904 como «The Pragmatic Method»), con la que James emprendió su campaña

pragmatista. También se dispone de una versión en un solo volumen de *Pragmatism* y *The Meaning of Truth*, que Harvard publicó en 1978. Esta edición sólo incluye las notas de I. K. Skrupskelis, pero es muy manejable y quizás más asequible. La introducción corrió a cargo de A. J. Ayer, y no presta el mismo servicio que la de Thayer, pero es muy interesante para comprender la interpretación positivista del pragmatismo. En *The Meaning of Truth: A Sequel to «Pragmatism»* (1909) James incluyó «The Function of Mind», un trabajo de 1885 que también es un antecedente de *Pragmatism*, así como un prólogo muy aclarador, trabajos escritos entre 1904 y 1908 y respuestas a sus críticos que ayudan a entender mejor *Pragmatism*. Para rastrear la gestación de la filosofía de James también es oportuno leer *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), donde reunió ensayos publicados entre 1879 y 1896, precedidos por un prólogo donde ya insinúo los lemas pragmatistas y, por supuesto, muchos pasajes de *Principles of Psychology* (1890).

En *A Pluralistic Universe* (1909) James insistió en uno de los debates planteados en *Pragmatism*, la defensa de la metafísica pluralista y la crítica al monismo. Los póstumos *Essays in Radical Empiricism* (1912) recogen ensayos que también fueron escritos alrededor de 1904 y 1905, y aunque pueden resultar más difíciles de leer, testimonian la envergadura y complejidad del empirismo de James. Para los temas religiosos planteados en *Pragmatism*, es muy interesante la introducción que James hizo en 1884 a la edición de las obras de su padre, pero, por encima de todo, hay que leer *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902). Los escritos más representativos y populares de James sobre moral están contenidos en *Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Some of Life's Ideals* (1899). La correspondencia de James no está incluida en la edición de Harvard, pero resulta imprescindible para comprender su vida y su pensamiento: *The Letters of William James*, 2 vols, editadas por su hijo, Henry James, Boston, Atlantic Montly Press, 1920.

Traducciones

De *Pragmatism* conozco tres traducciones castellanas: la de Santos Rubiano (Madrid, Daniel Jorro, 1923) pomposa y con gracia, pero plagada de confusiones y omisiones. Otra de Vicente P. Quintero (Buenos Aires, Emecé, 1945), muy aceptable, aunque con algunos defectos (incluye la breve nota preliminar de Jorge Luis Borges a la que he aludido en el prólogo). Finalmente, la de Luis Rodríguez Aranda (Buenos Aires, Aguilar, 1954), bastante más insípida y con errores (hay una versión algo retocada de cinco de las conferencias originales en *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana, 1997). La editorial Daniel Jorro también publicó *Principios de psicología* (1909), *Compendio de psicología* (1916), *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* (1924), *Psicología pedagógica (para maestros). Sobre algunos ideales de la vida (para estudiantes)* (1924). Son difíciles de conseguir y las traducciones no siempre son de fiar, aunque se dejan leer. Sé que en Barcelona también se publicaron a principios de siglo versiones castellanas de los discursos a maestros y estudiantes y una traducción de *The Varieties of Religious Experience* con el título de *Fases del sentimiento religioso*, pero conozco estos datos indirectamente, a través de la estupenda edición catalana (incluye cronología y bibliografía) de J. Bachs: *Les Varietats de l'experiència religiosa. Estudi de la Naturalesa Humana* (Barcelona, Edicions 62, 1985. Traducción de M. Mirabent i Sala). Aguilar publicó en 1957 una versión recortada e inservible de *The Meaning of Truth*, también en traducción de Rodríguez Aranda.

La conferencia de California de 1898 («Conceptos filosóficos y resultados prácticos») puede leerse, con algunos cortes, en la traducción de la antología de P. Kurtz, *Filosofía norteamericana en el siglo veinte* (México, FCE, 1972). El Fondo de Cultura Económica publicó en 1989 una versión, en un solo volumen, de *Principios de psicología,* con traducción de A. Barcena y también podemos disponer de *Las variedades de la experiencia religiosa* (Barcelona, Península, 1986) en una buena versión de J. F. Ivars, con un pequeño prólogo de J. L. Aranguren.

Bibliografías

R. B. Perry realizó en 1920 una base bibliográfica sobre James que luego fue ampliándose. La edición preparada y presentada por J. J. McDermott, *The Writings of William James. A Comprehensive Edition,* (original de 1967) incluyó en su reedición de 1977 (Chicago, Chicago University Press) una bibliografía actualizada, pero desde entonces se ha escrito mucho. Hoy día, quizás, lo más práctico sea consultar los recursos disponibles en la red, sobre todo, www.pragmatism.org donde se puede hallar mucha información bibliográfica sobre James y el resto de los pragmatistas, además de algunos de sus textos, documentos y enlaces con otras bases de datos y sociedades de estudio.

A continuación, sólo incluyo trabajos sobre James y obras de conjunto sobre el pragmatismo clásico que me parecen especialmente relevantes, así como las contribuciones disponibles en castellano.

Estudios

Sobre James

ALLEN, G. W.: *William James: A Biography,* Nueva York, The Viking Press, 1967. Una de las buenas biografías sobre James.

AYER, J.: *The Origins of Pragmatism. (Studies in the Philosophy of C. S. Peirce and W. James),* Londres, MacMillan, 1968. (En castellano puede leerse «El pragmatismo», cap. 3 de *La filosofía del siglo XX,* Barcelona, Crítica, 1983.) Análisis de los pragmatistas desde la óptica del empirismo lógico.

BARZUN, J.: *A Stroll with William James,* Nueva York, Harper & Row, 1983. (Trad. cast.: *Un paseo con William James,* México, FCE, 1986.) Empático y sinuoso semblante de James, de lectura agradable.

BERGSON, H. : «Sur le pragmatisme de William James», *La pensée et le mouvante,* París, PUF, 1934. James según su aliado francés en la revuelta contra el intelectualismo.

BIRD, G.: *William James,* Londres y Nueva York, Routledge & Ke-

gan Paul, 1987. Buena y accesible presentación de conjunto a la filosofía de James.

CASTILLO, R.: «Introducción y juicio crítico» a James, W.: *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana, 1997.

COTKIN, G.: «Ralph Waldo Emerson and William James as Public Philosophers», *Historian*, 49, 1986.

— *William James, Public Philosopher*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1994. Excelente estudio sobre el contexto cultural y político de la vida y carrera de James, con especial atención a la dimensión pública de su filosofía madura.

DEWEY, J.: «What Pragmatism Means by Practical» (1916), en *The Middle Works, 1899-1924*, vol 4, editado por J. A. Boydston. Carbondale, Southern Illinois Press, 1977. (Trad. cast. en Dewey, J.: *La miseria de la epistemología*, edición de A. Faerna, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000). Trabajo muy recomendable que aclara y desarrolla algunas de las ideas más importantes y polémicas de *Pragmatismo*.

— «The Philosophy of William James. Review of Ralph Barton Perry's *The Thought and Character of William James*» (1937), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 11, editado por J. A. Boydston. Carbondale, Southern Illinois Press, 1987. (Trad. cast.: «La filosofía de W. James», *El hombre y sus problemas*, Buenos Aires, Paidós, 1952). Muy buenos comentarios sobre la vida y la obra de James al hilo de la épica biografía de Perry.

— «The Vanishing Subject in the Psychology of James» (1940), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois Press, 1988. (Trad. cast.: «Como se esfuma el sujeto en la psicología de James», *El hombre y sus problemas. Vid. supra*). La psicología de James, vista por Dewey.

— «William James and the World Today» (1942) y «William James as Empiricist» (1942), ambos en *The Later Works, 1925-1953*, vol. 15, Carbondale, Southern Illinois Press, 1989. Semblantes generales, pero jugosos.

— «Three Contemporary Philosophers. A Series of Six Lectures Delibered in Peking» (1920), *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 12, Carbondale, Southern Illinois Press, 1982. En las dos primeros conferencias, Dewey subrayó la conexión entre la psicología y el pragmatismo de James.

FEINSTEIN, H. M.: *Becoming William James,* Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1984 (trad. cast., Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 1987). Extraordinario análisis psicohistórico del desarrollo de William James hasta los treinta y seis años, con especial atención al conflicto con su padre.

HIPOLITO FÉRNANDEZ, P.: *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático,* Salamanca, 1961. Es un insípido trabajo de documentación, pero puede resultar útil. Para percatarse de las diferencias entre James y Unamuno, lo mejor es leer directamente *Del sentimiento trágico de la vida,* Madrid, Alianza Ed., 1997.

LEVINSON, J. S.: *The Religious Investigations of William James,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981. El valor de la religión en la filosofía de James.

LENTRICCHIA, F.: «The Return of William James», *Cultural Critique,* 4, 1986. Perspectiva de un crítico cultural de corte marxista.

LEWIS, R. W. B.: *The Jameses: A Family Narrative,* Nueva York, Doubleday, 1991. Buen estudio sobre el complejo entorno familiar de James.

MCDERMOTT, J. J.: «The Promethean Self and Community in the Philosophy of William James», en *Streams of Experience,* (*vid. infra,* siguiente sección).

MYERS, G. E.: *William James: His Life and Thought,* New Haven, CT, y Londres, Yale University Press, 1986. Estudio de grandes proporciones, que prolonga los horizontes que trazó Perry.

PERRY, R. B.: *The Thought and Character of William James,* 2 vols., Boston, Little Brown, 1935. Es la biografía intelectual y la fuente de documentación de mayor envergadura que se ha realizado sobre James. Contiene documentos muy útiles para entender sus relaciones con Bergson, Papini, Dewey, Royce, Holmes, Santayana... Hay una reedición de la versión abreviada de 1935 en un solo volumen, con una nueva introducción de H. Seigfried, en Nashville, Tennesse, Vandervilt University Press, 1996.

PUTNAM, H.: «James's Theory of Perception», *Realism with a Human Face,* Cambridge, Harvard University Press, 1990.

— «The Permanence of William James» y «Pragmatism and The Contemporary Debate», ambos en *Pragmatism. An Open Question,* Londres, Blackwell, 1995.

— «James's Theory of Truth» en PUTNAM, R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James (vid. infra).* Tanto en éste trabajo, como en los anteriores, Putnam insiste en la conexión entre pragmatismo y empirismo radical y conecta a James con los debates filosóficos actuales.

PUTNAM, H. y PUTNAM, R. A.: «William James's Ideas», *Realism with a Human Face. Vid. supra.*

PUTNAM, R. A.: «William James», *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* Vol. 5, E. Graig, (ed.), Londres, Routledge, 1998. Semblante intelectual de James en forma resumida. Muy útil.

PUTNAM, R. A (ed.).: *The Cambridge Companion to William James,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Trabajos recientes sobre *todas* las dimensiones del pensamiento de James (psicología, filosofía, religión, ética, política), realizadas por buenos conocedores de su obra: Los Putnam, G. Bird, R. Niebuhr, T. L. Sprige, B. Wilshire, D. Holinger y G. Myers, entre otros. Incluye una bibliografía.

RORTY, R.: «Pragmatism as Romantic Polytheism», en DICKSTEIN, M. (ed.), *The Revival of Pragmatism. Vid. infra.* Perspectiva muy sugerente, hecha por el heredero más polémico de James. Interesante para comprender la parte final de *Pragmatismo.*

— «Religious Faith, Intellectual Responsability, and Romance», en PUTNAM, R. A.. (ed.), *The Cambridge Companion to William James. (Vid. supra.)* Más y buenas ideas sobre la ética y la religión en James.

RUSSELL, B.: *Philosophical Essays,* Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1966. (Trad. cast.: *Ensayos filosóficos,* Madrid, Alianza Editorial, 1991, caps. 4 y 5: «Pragmatismo» y «La concepción de la verdad de William James».) El primer ensayo, «Pragmatism», se publicó originalmente en *The Edinburgh Rewiew,* en abril de 1909. El segundo, «Transatlantic "Truth"», en *The Albany Review,* en enero de 1907. Aunque Russell puso muchas objeciones a la teoría de la verdad de James, su análisis es penetrante, y se presta a muy buenas discusiones.

SANTAYANA, G.: «William James», *Santayana in America: Essays, Notes and Letters on American Life, Literature, and Philosophy,* Nueva York, Hartcourt, Brace, 1968. Visión fascinante de James por uno de sus antagonistas más lúcidos.

SEIGFRIED, C. H.: *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 1990. Enfoque de conjunto sobre la obra de James.

Sobre el pragmatismo y su contexto

ANDERSON, D. *et. al.* (eds.): *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, Urbana, University of Illinois Press, 1999. Antología de enfoques recientes sobre los pragmatistas clásicos.

BELLÓ, G.: «El pragmatismo americano», *Historia de la ética*, Camps, V. (ed.), vol. III, Barcelona, Crítica, 1989. La dimensión ética del pragmatismo.

BERNSTEIN, R.: *Praxis and Action*. Londres, Duckworth, 1971. (Trad. cast.: *Praxis y acción*. Madrid, Alianza Ed., 1979). Panorámica del pragmatismo y de otras corrientes contemporáneas de la filosofía, realizada por un simpatizante de Dewey.

BLOOM, H.. : *Agon. Towards a Theory of Revisionism*, Oxford, Oxford University Press, 1981. Visión literaria de los lazos entre Emerson y James, próxima a la de Rorty.

CASTILLO, R.: *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*. UNED, Madrid, 1995. Comparaciones entre los pragmatistas y Wittgenstein.

COTKIN, G.: *Reluctant Modernism: American Thought and Culture, 1880-1900*, Nueva York, Maxwell Macmillan International, 1992. Enfoque culturalista del contexto de surgimiento del pragmatismo.

DEWEY, J.: «The Development of American Pragmatism» (1925), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois Press, 1984. (Trad. cast.: «La evolución del pragmatismo norteamericano», en Dewey, J.: *La miseria de la epistemología (vid. supra)*. Imprescindible visión del movimiento realizada por el gran sucesor de James.

DIGGINS, J. P.: *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994. Excelente estudio histórico sobre el pragmatismo y su contexto. Entre otras cosas, muy útil para entender

las diferencias entre James y Henry Adams, que afrontó el desasosiego victoriano de una manera muy distinta.

DICKSTEIN, M. (ed.):*The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law and Culture*, Durham, Duke University Press, 1994. Colección de ensayos imprescindible para entender el legado de James y el pragmatismo en la filosofía, el derecho y la crítica literaria actual. Incluye, entre otras, colaboraciones de T. Kloppenberg, R. Westbrookk, R. Bernstein, P. Diggins, S. Cavell, N. Fraser, R. Putnam, H. Putnam, y R. Poirier, así como una presentación y una bibliografía bastante útiles.

FAERNA, A.: *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1997. Muy buena introducción a los aspectos epistemológicos del pragmatismo. Véanse los cuatro primeros capítulos, sobre todo, el dedicado al pragmatismo y al empirismo.

FISH, M: *Peirce, Semiotic and Pragmatism*, Bloomington, Indiana University Press, 1986. Los artículos dedicados al evolucionismo en Estados Unidos, a la psicología de A. Bain, a O. W. Holmes y a la genealogía del pragmatismo son especialmente iluminadores.

GARIN, E.: *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*, Barcelona, Icaria, 1983. Breve y lúcido panorama de las relaciones entre el pragmatismo y la filosofia francesa, italiana y alemana durante el cambio de siglo.

HOLINGER, D.: *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, Indiana University Press, 1985. Sobre todo «The Problem of Pragmatism in American History» y «William James and the Culture of Inquiry».

KLOPPENBERG, J. T.: *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Nueva York, Oxford University Press, 1986. Véase también la voz «William James», escrita por Kloppenberg para *A Companion to American Thought*, editado por él mismo y R. Wightman Fox (Londres, Basil Blackwell, 1998[2]). Valioso estudio del contexto político del pragmatismo.

KUBLICK, B.: *The Rise of American Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1977. Presentación muy competente de los orígenes de la filosofía clásica estadounidense.

MADDEN, E. H.: *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism*, Seattle, University of Washington Press, 1963. Estudio imprenscindible sobre la estirpe empirista del pragmatismo.

MCDERMOTT, J. J.: *Streams of Experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture*, Ahmerts, University of Massachusetts Press, 1986. Un buen conocedor de James amplía los contornos históricos de la filosofía de Estados Unidos.

PASSMORE, J.: *100 Years of Philosophy*, Londres, Duckworth, 1966. (Trad. cast.: *100 años de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1981. Sobre todo, cap. 5, «El pragmatismo y sus análogos europeos»).

PÉREZ DE TUDELA, J.: *El Pragmatismo Americano: Acción Racional y Reconstrucción del Sentido*, Madrid, Cincel, 1990. Introducción sintética y amena al pragmatismo.

RORTY, R.: «Profesionalized Philosophy and Trascendentalist Culture», *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesotta Press, 1982. (Trad. cast.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996). Análisis histórico, muy personal, de la decadencia de la cultura humanista estadounidense desde la época gloriosa del pragmatismo.

— *Philosophy and the Mirrow of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. (Trad. cast. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983).

— «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría*, 8, Madrid, CSIC-Instituto de Filosofía, 1993. Visión provocadora y pragmática de la democracia en Estados Unidos.

— *Achieving Our Country*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998. (Trad. cast.: *Forjar Nuestro País*. Barcelona, Paidós, 1999). Visión romántica y épica de los pragmatistas al hilo de la histórica política nacional.

SANTAYANA, G.: «The Genteel Tradition in American Philosophy», en *Santayana in America: Essays, Notes and Letters on American Life, Literature, and Philosophy*, Nueva York, Hartcourt, Brace, 1968. En este famoso ensayo, Santayana describió la cultura americana como una amalgama de calvinismo agónico y de idealismo subjetivista. En el mismo volumen también puede leerse «Americanism» y opiniones sobre Dewey.

THAYER, H.: *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Nueva York, Bobbs-Merril, 1968. Es una de las presentaciones clásicas del movimiento, muy completa.

WIENER, P.: *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Cambridge, Harvard University Press, 1949. Estudio clásico sobre la influencia del darwinismo en el movimiento pragmatista.

WILSON, D.J.: *Science, Community and the Transformation of American Philosophy, 1860-1930*, Chicago, University of Chicago Press, 1990. Buen enfoque histórico de la gestación de la filosofía profesional estadounidense, con especial atención a Peirce, James, Dewey y Royce.

Pragmatismo

A la memoria de John Stuart Mill,
de quien primero aprendí
la amplitud pragmática de miras
y al que me imagino como
nuestro líder si viviera hoy.

Prefacio

Las conferencias siguientes se impartieron en el Lowell Institute de Boston, en noviembre y diciembre de 1906, y en enero de 1907 en la Columbia University de Nueva York. Se imprimen tal cual, sin ampliaciones ni notas. El llamado movimiento pragmatista -no me gusta el nombre, pero quizá ya sea demasiado tarde para cambiarlo- parece que de repente ha surgido del aire. Varias tendencias que siempre han existido en la filosofía han adquirido a un mismo tiempo conciencia de su existencia colectiva y de su tarea conjunta; y esto ha ocurrido en tantos países, y desde perspectivas tan diferentes, que se han producido muchas conclusiones incongruentes. He intentado unificar el panorama tal como se presenta a mi vista, a grandes trazos y sin descender a las minucias de las controversias. Creo que se podían haber evitado muchas discusiones vanas si nuestros críticos hubieran esperado a que hubiésemos transmitido apropiadamente nuestro mensaje [1].

Si estas conferencias consiguen despertar en algún lector interés por el tema, seguro que deseará profundizar más. Así que le doy las siguientes referencias.

En Estados Unidos, los *Studies of Logical Theory* de John Dewey son fundamentales. Léanse también sus ensayos en la

Philosophical Review (vol. XV, págs. 113 y 465), en *Mind* (vol. XV, pág. 293) y en *Journal of Philosophy* (vol. IV, pág. 197)[2].

No obstante, los mejores planteamientos con los que empezar probablemente sean los de F. C. S. Schiller en sus *Studies in Humanism*, especialmente, los ensayos i, v, vi, vii, xviii y xix. En las notas se hace referencia a sus ensayos anteriores y, en general, a otras obras donde se debate el tema[3].

Consúltese también: *Le Rationel* (1898) de G. Milhaud, y los estupendos ensayos de Le Roy en la *Revue de Métaphysique* (vols. 7, 8 y 9). Los de Blondel y de Sailly en *Annales de Philosophie Chrètienne* (4.ª serie, vols. 2 y 3). Papini ha anunciado un libro sobre pragmatismo, en francés, que se publicará muy pronto[4].

Para evitar, al menos, cierta confusión, debo decir que no existe conexión lógica entre el pragmatismo, tal como yo lo entiendo, y una doctrina que recientemente he presentado bajo el nombre de «empirismo radical», la cual posee sus propios fundamentos. Es perfectamente posible rechazarla y, sin embargo, ser un pragmatista[5].

Harvard University, abril de 1907

Conferencia I
El dilema actual de la filosofía

En el prefacio a esa admirable colección de ensayos titulada *Heretics*, Mr. Chesterton escribe lo siguiente: «Hay personas -entre las que yo me cuento- para las que lo más práctico e importante de un hombre es su punto de vista sobre el universo. Pensamos que a una patrona le importa saber lo que gana un huésped antes de aceptarlo, pero que todavía le importa más conocer su filosofía. Pensamos que, antes de luchar, a un general le importa saber el número de tropas del enemigo, pero que todavía le importa más conocer la filosofía de ese enemigo. Pensamos que la cuestión no es si la teoría del cosmos afecta a esos asuntos, sino si, a la larga, hay otra cosa que les afecte» [1].

A este respecto, pienso igual que Chesterton. Estoy seguro que todos y cada uno de ustedes, señoras y señores, tienen su filosofía y que lo más importante e interesante de ustedes es la manera en la que su filosofía determina la perspectiva que tienen en sus diversos mundos. Ustedes piensan lo mismo de mí. Y sin embargo, he de confesar que me asalta cierto temor ante la audacia de la empresa que voy a acometer. Porque esa filosofía que es tan importante para cada uno de nosotros no es una cuestión técnica, sino nuestro

sentimiento, más o menos inarticulado, de lo que auténtica y profundamente significa la vida. Sólo se obtiene parcialmente de los libros; es nuestro modo individual de percibir y sentir todo el empuje y la energía del cosmos. No tengo por qué suponer que ustedes sean estudiosos del cosmos en sentido académico; pero sin embargo, desearía interesarles por una filosofía que en no poca medida ha de plantearse técnicamente. Deseo inspirarles simpatía por una tendencia contemporánea en la que yo creo profundamente, y aunque ustedes no sean estudiosos, voy a tener que hablar como un profesor. Cualquiera que sea el universo en el que cree un profesor, siempre debe ser un universo que se preste a una larga disquisición. Un universo definible en dos frases es algo que carece de utilidad para al intelecto de un profesor. ¡Cómo se va a poner fe en algo tan gratuito! He escuchado en este mismo local a amigos y colegas que intentaron divulgar la filosofía, pero que enseguida se pusieron áridos y técnicos, y cuyos resultados sólo fueron parcialmente alentadores. Así que mi empresa es bastante atrevida. El propio fundador del pragmatismo impartió recientemente otro curso de conferencias en el Instituto Lowell, también con el pragmatismo como título: ¡qué destellos brillantes en medio de tan oscuras tinieblas! Imagino que ninguno de nosotros comprendió *todo* lo que dijo, y a pesar de ello, aquí estoy yo, corriendo una aventura semejante [2].

Me arriesgo a ello porque esas mismas conferencias tuvieron mucho *tirón:* atrajeron una buena cantidad de público. Tenemos que confesar que oír hablar de cosas profundas produce una verdadera fascinación, aunque no sean comprendidas ni por nosotros, ni por quienes las discuten. Llegamos a estremecernos de asombro, sentimos la presencia de algo desbordante. Si en cualquier sala de fumadores se entabla una discusión sobre la libre voluntad, la omnisciencia de Dios, o sobre el bien y el mal, se verá cómo todo el mundo arrima la oreja. Las conclusiones de la filosofía nos

conciernen vitalmente a todos, y hasta sus más extraños razonamientos halagan nuestro sentido de la sutileza y del ingenio.

Como creo devotamente en la filosofía, y como también creo que una nueva alborada apunta ante los filósofos, me siento impelido, *per fas aut nefas*, a intentar transmitirles algunos datos de la situación.

La filosofía constituye, al mismo tiempo, la más sublime y la más trivial de las indagaciones humanas. Ahonda en los más pequeños resquicios, pero también abre las perspectivas más amplias. «No da de comer», se suele decir, pero puede inspirar valor a nuestras almas. Y aunque sus modos de expresión, sus dudas y cuestionamientos, sus sutilezas y su dialéctica, repugnen tan a menudo a la gente común, ninguno de nosotros podríamos apañárnoslas sin los lejanos e intermitentes destellos de luz que arroja sobre los horizontes del mundo. Estos alumbramientos, al menos, y los efectos de contraste entre oscuridad y misterio que les acompañan, dotan a cuanto dice la filosofía de un interés mucho más que profesional.

En gran medida, la historia de la filosofía es un choque entre temperamentos humanos. Aunque esta observación pueda parecer inadecuada a algunos de mis colegas, he de tomar en cuenta ese embate y explicar con él no pocas de las divergencias entre los filósofos. Lo cierto es que, cualquiera que sea el temperamento del filósofo profesional, siempre que filosofa intenta enterrar su temperamento. Como el temperamento no es la razón convencionalmente reconocida, el filósofo sólo esgrime razones impersonales para sus argumentos. Sin embargo, su temperamento le da una disposición más fuerte que cualquiera de sus premisas más objetivas. Hace que la evidencia pese para él en un sentido u otro, y favorece una visión del universo más sentimental o más dura de corazón, igual que lo haría cualquier hecho o un principio. El filósofo *confía* en su temperamento. Como desea un univer-

so que se acomode a ese temperamento, cree en aquella representación del universo que se le acomode. Siente que las personas de temperamento opuesto no están en sintonía con el carácter del mundo y, en el fondo de su corazón, cree que son incompetentes y que realmente no «viven» la filosofía, aunque puedan superarle en habilidad dialéctica.

Sin embargo, en el foro de debate no puede reivindicar un juicio o autoridad superior apoyándose en el desnudo fundamento de su temperamento. Así es como surge toda esa insinceridad en nuestras discusiones filosóficas: nunca se menciona la más poderosa de todas nuestras premisas. Pues bien, estoy seguro de que contribuiría a una mayor claridad que en estas conferencias rompiéramos esta regla, y expresáramos esa premisa, y en consecuencia, me tomo la libertad de hacerlo.

Por supuesto, estoy pensando en los hombres realmente destacados, hombres de una radical idiosincrasia, que imprimieron su sello y su genio a la filosofía, y que figuran como tales en su historia. Platón, Locke, Hegel, Spencer son ese tipo de pensadores temperamentales. La mayoría de nosotros, por supuesto, no tiene un temperamento intelectual definido, somos una mezcla de ingredientes opuestos, cada uno de ellos en proporción moderada. No conocemos bien nuestras propias preferencias en materias abstractas; a algunos se nos disuade fácilmente de ellas y acabamos siguiendo la moda o planteándonos las creencias del filósofo que más nos impresiona a nuestro alrededor, sea el que sea. Pero lo que hasta ahora ha *contado* en la filosofía es que un hombre *vea* las cosas, que las vea claras a su propia manera y que no le satisfaga ninguna otra forma opuesta de verlas. Creo que no hay razón alguna para suponer que la enérgica visión temperamental no deba seguir contando en la historia de las creencias humanas.

Digo todo esto pensando en una diferencia de temperamento que ha pesado en literatura, en arte, en política, en los

modales sociales, y también en la filosofía. En modales sociales, tenemos rígidos formalistas y gente liberal y flexible. En política, autoritarios y anarquistas. En literatura, puristas, o academicistas, y realistas. En arte, clásicos y románticos. Estas diferencias nos resultan familiares. Pues bien, en filosofía se expresa un contraste similar con los términos «racionalista» y «empirista». «Empirista» significa amante de los hechos en toda su cruda variedad. «Racionalista» significa devoto a principios abstractos y eternos. Nadie puede vivir ni una hora sin ambas cosas, hechos y principios, así que la diferencia es más bien cuestión de énfasis. Sin embargo, suscita las antipatías más mordaces entre aquellos que hacen hincapié en cada lado de la oposición y resulta extraordinariamente útil expresar el contraste entre las maneras en las que los hombres consideran su universo hablando de temperamento «empirista» y de temperamento «racionalista». Estos términos vuelven simple y nítido el contraste.

Más simple y nítido que el que existe entre los hombres de quienes se predican esos términos, porque en la naturaleza humana es posible toda clase de permutaciones y combinaciones. Si ahora procedo a definir más exactamente en qué pienso cuando hablo de racionalistas y empiristas, añadiendo a cada uno de esos rótulos algunas características secundarias, les ruego que consideren mi conducta un poco arbitraria. Seleccionaré tipos de combinación que la naturaleza ofrece con mucha frecuencia, pero en absoluto de modo uniforme, y los elegiré solamente por la utilidad que puedan prestar a mi propósito ulterior de caracterizar el pragmatismo. Históricamente, los términos «intelectualismo» y «sensacionalismo» se han usado como sinónimos de «racionalismo» y «empirismo». Muy frecuentemente, la naturaleza parece combinar con el intelectualismo cierta inclinación idealista y optimista. Por su parte, los empiristas suelen ser materialistas y su optimismo tiende a ser marcadamente vacilante y condicional. El racionalismo siempre es

monista. Parte de algo total y universal y le da mucha importancia a la unidad de las cosas. Los empiristas arrancan de las partes y se toman el todo como una colección, por eso no les parece mal llamarse pluralistas. Corrientemente, el racionalista se considera a sí mismo más religioso que el empirista, pero habría mucho que decir sobre este asunto y ahora sólo me limito a mencionarlo. Es verdad cuando el individuo racionalista es lo que se llama un hombre de sentimientos, y cuando el individuo empirista se enorgullece de ser alguien con la cabeza fría. En ese caso, el racionalista normalmente también estará a favor de lo que se llama libre voluntad o albedrío, y el empirista irá de fatalista –uso los términos en su sentido más corriente–. Finalmente, el racionalista será de temperamento dogmático en sus afirmaciones, mientras que el empirista puede mostrarse más escéptico y abierto a la discusión.

Voy a separar los rasgos de uno y otro en dos columnas. Creo que se reconocerán más prácticamente los dos tipos de talante mental si encabezo cada columna con los rótulos «espíritu selecto» y «espíritu rudo»

ESPÍRITU SELECTO	ESPÍRITU RUDO
Racionalista (se atiene a «principios»)	Empirista (se atiene a «hechos»)
Intelectualista	Sensacionalista
Idealista	Materialista
Optimista	Pesimista
Religioso	Irreligioso
A favor del libre albedrío	Fatalista
Monista	Pluralista
Dogmático	Escéptico

Pospóngase ahora la cuestión de si estas dos composiciones contrastadas son o no coherentes y consistentes por

dentro. En breve diré mucho a este respecto, pero de momento es suficiente, para lo que vamos a hacer a continuación, que exista gente de espíritu selecto y gente de espíritu rudo caracterizada tal como acabo de hacer. Probablemente, todos ustedes conocen algún ejemplo sobresaliente de cada tipo, y saben lo que cada uno piensa del que está en el lado opuesto: tienen una baja opinión el uno del otro. Cada vez que, como individuos, han tenido temperamentos intensos, su antagonismo ha sido, a lo largo de todos los tiempos, parte de la atmósfera filosófica de cada época. Sí, el antagonismo forma parte del ambiente filosófico del momento. El rudo siente que los selectos son sentimentales y blandos. El selecto siente que los rudos son toscos, insensibles y animales. Sus reacciones mutuas son como las que tienen lugar cuando los turistas bostonianos se mezclan con una población como la de Cripple Creek [3]. Cada tipo cree que el otro es inferior a él, pero en un caso el desdén está mezclado con la distracción, mientras que en el otro contiene una pizca de recelo.

Ahora bien, como acabo de señalar, en filosofía pocos somos puros y simples bostonianos de paso distinguido y pocos somos tipos duros de las Montañas Rocosas. La mayoría de nosotros anhela las cosas buenas de uno y otro lado. Claro que los hechos son buenos: que se nos dé un montón de ellos. Pero los principios también son buenos: que se nos colme de principios. Indudablemente que el mundo es uno, si lo miras de cierta forma; pero indudablemente que es múltiple, si lo miras de otra. Es uno y múltiple, así que podríamos adoptar un especie de monismo pluralista. Todo se halla necesariamente determinado y, sin embargo, claro que nuestra voluntad es libre; así que la verdadera filosofía es un determinismo con libre albedrío. Es innegable la maldad de las partes, pero el todo no puede ser malvado: así que el pesimismo práctico puede combinarse con el optimismo metafísico. Y así sucesivamente. La gente corriente, lega en fi-

losofía, nunca es radical, nunca sigue estrictamente su sistema, sino que habita vagamente en un sector u otro de ese sistema que sea plausible, uno que se acomode a las exigencias que le van surgiendo.

Pero algunos de nosotros somos más que meros legos en filosofía. Merecemos el título de atletas aficionados, y nos molesta tanta inconsistencia y vacilación en nuestro credo. No podemos conservar nuestra buena conciencia intelectual mientras sigamos mezclando cosas incompatibles de cada lado.

Nos plantamos, así, en el primer tema realmente importante que les quiero plantear. Nunca ha existido tanta gente con una propensión empirista tan firme como la de hoy día. Nuestros hijos, podríamos decir así, casi nacen científicos; pero nuestra estima por los hechos no ha neutralizado toda nuestra religiosidad. Esa misma devoción por los hechos casi es religiosa. Nuestro temperamento científico tiene algo devocional. Pero tómese a alguien de este talante y déjesele actuar como uno de esos aficionados a la filosofía que no desean mezclar un batiburrillo de sistema tal como hacen los legos. ¿En qué situación se encontrará en este bendito año de 1906? Desea hechos, y ciencia; pero también quiere religión. Y como es un aficionado y no un creador original de filosofía que sea independiente, buscará, naturalmente, orientación en los expertos y en profesionales que ya se encuentren en el campo de estudio. Muchos de ustedes, o posiblemente la mayoría, son aficionados de este tipo, ¿verdad?

Pues bien, de hecho, ¿qué tipos de filosofía se encuentran ustedes que puedan satisfacer sus necesidades? Creo que hallarán una filosofía empírica que no es suficientemente religiosa, y una filosofía religiosa que no resulta suficientemente empírica para sus propósitos. Si se dirigen al bando que se preocupa más por los hechos, se encontrarán en acción todo el programa del espíritu rudo y el «conflicto entre ciencia y religión» en plena explosión. Pensemos, por ejemplo,

en la rudeza, al estilo Montañas Rocosas, de un Haeckel, con su monismo materialista, su dios-éter y sus bromas sobre Dios como «vertebrado gaseoso»[4]. O pongamos por caso a Spencer, que considera la historia universal como una simple redistribución de materia y de movimiento, poniendo educadamente a la religión de patitas en la calle: o sea, permitiendo que exista, pero sin que nunca se deje ver dentro del templo[5].

Durante ciento cincuenta años, el progreso de la ciencia parece haber consistido en la expansión del mundo material y la disminución de la importancia del hombre. Y su resultado ha sido –podemos decirlo así– la maduración del sentimiento naturalista o positivista. El hombre ya no da leyes a la naturaleza, sino que las asimila. Ella es quien se mantiene firme y él quien tiene que acomodarse. Es él quien tiene que registrar la verdad, por inhumana que sea, y someterse a ella. La visión es materialista y deprimente: nada de valentía y espontaneidad románticas. Los ideales se convierten en productos inertes de la fisiología; lo elevado es explicado por lo inferior y tratado para siempre como un ejemplo de «nada más que...» ; o sea, como nada más que algo de tipo inferior. Se logra, en suma, un universo materialista en el que sólo los espíritus rudos se encuentran como en casa.

Si, por el contrario, se inclinan por el bando religioso en busca de consolación, y siguen el consejo de las filosofías de espíritu selecto, ¿con qué se encuentran?

La filosofía religiosa de hoy día y de esta generación actual es, entre nosotros, la gente de habla inglesa, de dos grandes tipos. Uno de ellos es más radical y agresivo; el otro tiene un aire de batirse en retirada. Por el ala más radical de la filosofía religiosa, entiendo el así llamado idealismo trascendental de la escuela anglohegeliana, la filosofía de gente como Green, los Cairds, Bosanquet y Royce[6]. Esta filosofía ha ejercido mucha influencia en los miembros más cultos de nuestro sacerdocio protestante. Es una filosofía panteísta e

indudablemente ya ha mellado bastante el filo del teísmo tradicional del protestantismo.

Aun así, el teísmo permanece. Es la descendencia directa, aunque con ciertas concesiones intermedias, del teísmo dogmático escolástico que todavía se enseña con gran rigor en los seminarios de la escuela católica. Durante mucho tiempo, entre nosotros fue común llamarla «filosofía de la escuela escocesa», y es a ella a la que me refiero cuando digo que tiene el aspecto de batirse en retirada. Entre las transgresiones de los hegelianos y de otros filósofos de lo «Absoluto», por un lado, y las de los evolucionistas y agnósticos científicos, por otro, los representantes de este tipo de filosofía (James Martineau, el profesor Bowne, el profesor Ladd y otros) deben sentirse bastante agobiados [7]. Porque esta filosofía es todo lo sincera y honesta que se quiera, pero no tiene un talante radical. Es ecléctica, un conjunto de concesiones que, por encima de todas las cosas, persigue un *modus vivendi.* Acepta los hechos del darwinismo y los de la fisiología cerebral, pero no actúa ni se entusiasma con ellos. Carece de tono agresivo y triunfal y, por tanto, tiene menos *prestigio*, mientras que el absolutismo obtiene *prestigio* debido a su estilo radical.

Éstos son los dos sistemas entre los que tendrán que elegir si se inclinan por la escuela de espíritu selecto. Si, como yo supongo, son amantes de los hechos, descubrirán la huella de la serpiente del racionalismo y del intelectualismo en todo lo que pertenece a este lado de la división. Eludirán, en verdad, el materialismo que acompaña al empirismo reinante, pero al precio de perder contacto con los aspectos concretos de la vida. Los filósofos más absolutistas viven a un nivel tan alto de abstracción que nunca tratan de bajar a tierra. El espíritu absoluto que nos ofrecen, el espíritu que construye nuestro mundo a través de su pensamiento, podía, por mucho que nos muestren lo contrario, haber construido cualquier otro universo de entre un millón en vez de nuestro

mundo. No hay forma de deducir ningún hecho particular a partir de la noción del espíritu absoluto. Es compatible con cualquier estado de cosas, da igual lo que resulte verdadero aquí abajo. Y, poco más o menos, el Dios teísta es un principio estéril. Para conseguir hacerse alguna vaga idea de su carácter hay que dirigirse al mundo que él ha creado, porque, claro, es de esa clase de dios que crea este tipo de mundo de una vez y para siempre. El Dios de los pensadores teístas vive en alturas tan puramente abstractas como el Absoluto. El absolutismo tiene algo arrollador y vehemente, mientras que el teísmo es insípido, pero ambos son igual de remotos y vacuos. Pero, lo que *ustedes* quieren –digo yo– es una filosofía que no sólo sirva para ejercer sus facultades de abstracción intelectual, sino que establezca alguna verdadera conexión con este mundo real de finitas vidas humanas.

Lo que ustedes quieren es un sistema que combine ambas cosas, la lealtad científica a los hechos y la disposición a tenerlos en cuenta, el espíritu de adaptación y acomodación, en resumen, pero también la vieja confianza en los valores humanos y la espontaneidad resultante, sea de tipo religioso o de tipo romántico. Ése es el dilema: resulta que las dos partes de su *quaesitum* están irremediablemente separadas. El empirismo está unido a la negación de los valores humanos y religiosos, y la filosofía racionalista que puede considerarse religiosa ha perdido todo contacto definido con los hechos concretos, con las alegrías y las tristezas.

No estoy seguro de cuántos de ustedes viven lo bastante próximos a la filosofía como para comprender totalmente lo que quiero decir con este último reproche, así que insistiré un poco más en esa irrealidad de todos los sistemas racionalistas que tan fácilmente repele a serios creyentes en los hechos como ustedes.

Me gustaría haber conservado el primer par de páginas de una tesis que un estudiante me entregó hace un año o dos. Ilustraban este asunto tan claramente que siento no poder

leérselas ahora. Este joven, que se había graduado en una universidad del Oeste, empezaba diciendo que siempre había dado por entendido que cuando se entra en una clase de filosofía hay que establecer relaciones con un universo completamente distinto del que dejas detrás de ti, ahí, en la calle. Se supone que esos dos mundos -decía- tienen tan poco que ver uno con el otro, que no es posible tener la cabeza al mismo tiempo en las dos. El mundo de experiencias personales y concretas al que pertenece la calle siempre es más múltiple de lo que pueda alcanzar la imaginación, siempre está enmarañado, embarrado, plagado de dolor y de desconcierto. El mundo en el que te introduce tu profesor de filosofía es simple, limpio y noble. Las contradicciones de la vida real están ausentes de él y está levantado sobre una arquitectura clásica. Los principios de la razón trazan sus formas y las necesidades lógicas cementan sus partes. Y expresan, sobre todo, pureza y dignidad, como una especie de templo de mármol que reluce en una colina.

En realidad, lejos de ser una descripción de este mundo real, todo es más bien una adición sobreañadida a él, un santuario clásico en el que la fantasía racionalista puede refugiarse del aspecto gótico e intolerablemente confuso que presentan los meros hechos. No es una *explicación* de nuestro universo concreto, sino una cosa completamente diferente, un sucedáneo, un consuelo, una vía de escape.

Su temperamento, si es que aquí podemos hablar realmente de temperamento, es completamente ajeno al talante de una existencia en lo concreto. Lo que caracteriza a nuestras filosofías intelectualistas es su *refinamiento.* Satisfacen exquisitamente ese anhelo de un objeto refinado de contemplación tan poderosamente deseado por el apetito del espíritu. Pero les pido que perciban sinceramente y en toda su amplitud ese colosal universo de hechos concretos, con toda su espantosa confusión, con sus sorpresas y crueldades y todo lo salvaje que exhiben, y díganme entonces si «refina-

do» es precisamente el adjetivo calificativo que necesariamente les viene primero a la cabeza.

Es cierto que el refinamiento tiene su lugar entre las cosas, pero una filosofía en la que no se respira más que refinamiento nunca satisfará el temperamento mental empirista. Parecerá, más bien, un monumento a la artificialidad y, por eso, nos encontramos hombres de ciencia que prefieren volver la espalda a la metafísica como a algo enclaustrado y espectral, así como a gente práctica que se sacude el polvo de la filosofía y se deja llevar por la llamada de la selva.

Verdaderamente, hay algo mórbido en la satisfacción con la que un sistema puro, pero irreal, colma a una mente racionalista. Leibniz fue una mente racionalista con un interés por los hechos infinitamente mayor que el de la mayoría de las mentes racionalistas pueden mostrar. Y sin embargo, si quieren ver la superficialidad encarnada sólo tienen que leer su encantadora *Théodicée*, donde intenta justificar el modo en que Dios trata al hombre y probar que este mundo en el que vivimos es el mejor de los mundos posibles. Déjenme citar una muestra de lo que quiero decir.

Entre otros obstáculos a su filosofía optimista, a Leibniz se le ocurrió considerar el número de los eternamente condenados. Admite como una premisa tomada de la teología que, en nuestro caso humano, ese número es infinitamente mayor que el de los salvados, y a continuación pasa a argumentar como sigue [8]:

«El mal apenas significa nada en comparación con el bien, cuando se considera la verdadera grandeza de la Ciudad de Dios. Coelius Secundus Curio ha escrito un pequeño libro, *De amplitudine regni coelestis,* que se ha vuelto a imprimir hace poco, pero dista mucho de haber comprendido la extensión del reino de los cielos. Los antiguos tenían ideas mezquinas de las obras de Dios... creían que sólo la tierra estaba habitada, y hasta les daba miedo la idea de unos antípodas nuestros. Pensaban que el resto del mundo consistía

en algunos globos brillantes y algunas esferas cristalinas. Pero hoy, se asignen o no límites al universo, hay que reconocer un número infinito de globos, tan grandes o mayores que el nuestro, y que tienen tanto derecho a ser habitados por seres racionales, aunque eso no significa que necesariamente todos sean hombres. Nuestra tierra sólo es uno de los seis satélites principales de nuestro sol y, como todas las estrellas fijas son soles, se comprende el lugar tan pequeño que nuestra tierra ocupa entre las cosas visibles, puesto que sólo es un satélite de una de ellas. Pues bien, *podría* ser que todos esos soles no estén habitados más que por criaturas felices, y nada nos obliga a creer que haya un gran número de condenados entre ellas, pues *unos pocos ejemplos y muestras bastan para la utilidad que el bien saca del mal.* Más aun, como no hay razón para suponer que haya estrellas en todas partes ¿no podría existir un espacio más allá de la región de las estrellas? Y este inmenso espacio que rodea toda esa región... ¿no podría estar repleto de felicidad y de gloria?... ¿Qué nos parecería entonces nuestro planeta y sus habitantes? ¿No se volvería algo incomparablemente más pequeño que un punto físico, no es nuestra tierra sino un punto, comparada con la distancia de las estrellas fijas? Así, como la parte del universo que conocemos casi se pierde en la nada comparada con lo que nos es desconocido pero que, aun así, estamos obligados a admitir; y como todos los males que conocemos quedan dentro de esa casi nada, entonces puede ser que todos esos males no sean casi nada en comparación con los bienes que contiene el universo.»

En otra parte Leibniz dice:

«Hay un tipo de justicia que no tiene por fin ni la enmienda del criminal, ni servir de ejemplo a otros, ni la reparación del mal. Esta justicia no se funda más que en la pura adecuación que encuentra cierta satisfacción en la expiación de una mala acción. Los socinianos y Hobbes pusieron objeciones a esta justicia punitiva que es propiamente vindicativa, y que

Dios se ha reservado en ciertas ocasiones... Siempre se basa en una relación de adecuación entre las cosas que satisface no solamente a la parte ofendida, sino también a todos los sabios, igual que la música bella o una buena obra arquitectónica satisface a un espíritu bien formado... Así es como las penas de los condenados continúan, aun cuando no sirvan para evitar el mal, y así es como continúan las recompensas de los bienaventurados, aunque ya no sirvan para hacerles preservar en el bien. Se puede decir, sin embargo, que los condenados se atraen siempre nuevos dolores por sus nuevos pecados y que los bienaventurados se atraen nuevos goces por nuevos progresos en el bien. Ambas cosas están fundadas en el principio de la adecuación... pues, como ya he mostrado, todo lo que ha hecho Dios es de una perfección armoniosa.»

La comprensión de la realidad que tenía Leibniz es tan pobre que no necesita comentario alguno. Evidentemente, su mente jamás llegó a albergar una imagen realista de la experiencia de un alma condenada. Tampoco se le ocurrió que cuanto más pequeño sea el número de «muestras» del género «alma perdida» que Dios arroja como concesión para la adecuación eterna, más injustamente fundada se hallará la gloria de los dichosos. Lo que hace es obsequiarnos con un frío ejercicio literario, cuya sustancia vital no puede calentarse ni con el fuego del infierno.

Y no se me diga que para mostrar la vaciedad del filosofar racionalista me he remontado hasta una superficial época de pelucas. El optimismo del racionalismo actual suena igual de superficial para las mentes amantes de los hechos. El universo real es algo abierto de par en par, pero el racionalismo construye sistemas, y los sistemas deben estar cerrados. Para los hombres que viven la vida práctica, la perfección es algo lejano y siempre está en proceso de desarrollo, pero para el racionalista, eso no es más que una ilusión de todo lo finito y lo relativo: el fundamento absoluto de las cosas es una perfección ya realizada para siempre.

Encuentro un buen ejemplo de una rebelión contra el insustancial y superficial optimismo de la filosofía religiosa actual en una publicación del valiente escritor anarquista Morrison I. Swift[9]. El anarquismo del Sr. Swift va un poco más allá del mío, pero confieso que en buena medida simpatizo, y supongo que algunos de ustedes también simpatizan de corazón, con esa profunda insatisfacción que le produce el optimismo idealista que ahora está en boga. Su panfleto *Human Submission* comienza con una serie de recortes de páginas de sucesos (suicidios, muertes por inanición, y cosas así), como muestras de lo civilizado de nuestro régimen. Por ejemplo:

«"Después de que le echaran de su casa, situada en un vecindario del extremo este, por no pagar el alquiler y arrastrarse por la nieve de un lado a otro de la ciudad, con su esposa y sus seis hijos, sin alimento y con la vana esperanza de conseguir un empleo, John Corcoran, dependiente, acabó con su vida ingiriendo ácido fénico. Corcoran perdió su puesto hace tres semanas por haber caído enfermo, y durante el período de enfermedad sus escasos ahorros se esfumaron. Ayer había conseguido trabajo como jornalero para quitar nieve de las calles, pero estaba demasiado débil por la enfermedad y se vio obligado a marcharse después de manejar la pala durante una hora. Después reanudó, en vano, la tarea de buscar otro empleo. Completamente descorazonado, Corcoran volvió a su casa anoche y se encontró a su mujer y a sus hijos sin nada que llevarse a la boca, y con la notificación del desahucio pinchada en la puerta." A la mañana siguiente se tomó el veneno.

»Tengo delante de mí los recortes de una innumerable lista de casos semejantes –continúa Mr. Swift–; se podría llenar una enciclopedia con relatos de este tipo. Cito estos pocos como toda una interpretación del universo. "Tenemos conciencia de la presencia de Dios en un mundo que Él ha creado", dice un escritor en un número reciente de *English*

Review. –La presencia misma del mal en el orden temporal es la condición de la perfección del orden eterno, escribe el profesor Royce *(The World and the Individual,* II, 385).– "Lo Absoluto se enriquece con cada disonancia y con toda esa enorme diversidad que abarca", dice F. H. Bradley *(Appearance and Reality,* 204) [10]. O sea, quiere decir que todas las personas desgraciadas enriquecen el universo; eso sí que es filosofía. Pero, mientras que los profesores Royce y Bradley, y una gran multitud de cándidos y escrupulosos pensadores, desvelan la Realidad y lo Absoluto y encuentran una explicación convincente del mal y del dolor, ésta es la condición de los únicos seres que conocemos en todo el universo con una conciencia desarrollada de lo que es el universo. La realidad *es* lo que esas personas experimentan. Y eso nos da a conocer un aspecto absoluto del universo. Es la experiencia personal de los que están más cualificados dentro de nuestra esfera de conocimiento para *tener* experiencia, para decirnos *lo que es*. Ahora bien ¿qué viene a ser *pensar sobre* la experiencia de esas personas, comparado con sentirla como ellas la sienten, directa y personalmente? Los filósofos tratan con sombras, pero los que viven y sienten, conocen la verdad. Y el espíritu de la humanidad, no el de los filósofos ni el de la clase dirigente, sino el de la gran masa de hombres que piensan y sienten en silencio, está llegando a esta misma conclusión. Están empezando a juzgar el universo como hasta ahora sólo se les había permitido a los hierofantes de la religión, y están aprendiendo a juzgar a *éstos*.

»El caso de este trabajador de Cleveland que mata a sus hijos y luego se suicida –otro de los sucesos citados–, es uno de esos estupendos hechos elementales de este mundo moderno y de este universo. No puede ser paliado o minimizado por ningún tratado sobre Dios, el Amor, y el Ser; existe irremediablemente, en toda su monumental vacuidad. Es uno de los elementos simples e irreductibles de la vida en este mundo, después de millones de años de oportunidades di-

vinas y veinte siglos de Cristo. En el mundo moral, esos hechos son como los átomos y subátomos del mundo físico, primarios, indestructibles. Y de lo que se jacta el hombre... es de la impostura de toda filosofía que no percibe en esos sucesos el factor consumado de la experiencia consciente. Esos hechos prueban incontestablemente la nulidad de la religión. El hombre no le concederá a la religión dos mil siglos o veinte siglos más para que se ponga a prueba y desperdicie el tiempo humano. Se le ha pasado su tiempo, su período de prueba ha tocado fin. Su propio testimonio la agota. La humanidad no dispone de eras ni eternidades que malgastar ensayando sistemas desacreditados...» *.

Ésta es la reacción de una mente empirista ante este balance de los racionalistas. Es un rotundo: No, gracias. «La religión», dice el Sr. Swift, «es como un sonámbulo para el que las cosas reales desaparecen». Tal es el veredicto, aunque posiblemente menos cargado de sentimiento, de todo investigador aficionado a la filosofía de ahora que se dirige a los profesores de filosofía en busca de medios que satisfagan plenamente las necesidades de su naturaleza. Los escritores empiristas le ofrecen un materialismo, los racionalistas algo religioso, pero para esa religión «las cosas reales desaparecen». Y así se convierte en el juez de los que somos filósofos. Selectos o rudos, siempre nos encuentra insuficientes. Ninguno de nosotros puede tratar con desdén sus veredictos porque, después de todo, la suya es la mente peculiarmente perfecta, la mente cuya suma de demandas es mayor, y cuyas críticas y disconformidades son inevitables a la larga.

En este punto empieza a atisbarse mi solución. Ofrezco una filosofía que puede satisfacer ambas exigencias y que tiene el extraño nombre de pragmatismo. Puede ser religiosa como el racionalismo, pero, al mismo tiempo, mantiene, co-

---

* Morrison I. Swift, *Human Submission*, segunda parte, Filadelfia, Liberty Press, 1905, págs. 4-10.

mo el empirismo, el más estrecho contacto con los hechos. Espero ser capaz de transmitirles una opinión tan favorable hacia esta filosofía como la que yo tengo. Sin embargo, como estoy a punto de acabar esta primera charla, ahora no discutiré a fondo el pragmatismo. Empezaré hablando de él a la próxima campanada del reloj. Ahora prefiero que volvamos un poco sobre lo que he dicho.

Si algunos de ustedes son filósofos profesionales, y sé que algunos lo son, seguro que mi discurso les habrá resultado basto en un grado imperdonable, o bueno, casi increíble. Espíritus selectos y espíritus rudos, ¡que bárbara distinción! Mira que la filosofía está colmada de delicadas distinciones intelectuales, sutilezas y meticulosidades, mira que puede lograr todo tipo posible de combinación y de transiciones. Pero no, ¡qué tremenda caricatura!, ¡qué reducción de las cosas más elevadas a su expresión más baja posible produce representar su campo de conflicto como una bronca escandalosa entre dos temperamentos hostiles! ¡Pero que concepción tan infantil y superficial! Qué estúpido es considerar las abstracciones de los sistemas racionalistas como un crimen y condenarlos por ofrecerse como santuarios y lugares de evasión, en vez de como prolongaciones del mundo de los hechos. Pero, ¿no son precisamente todas nuestras teorías remedios y lugares de evasión? Y si la filosofía ha de ser religiosa, ¿acaso puede ser otra cosa que un lugar para evadirse de la crudeza de la superficie de la realidad? ¿Qué cosa mejor puede hacer que elevarnos por encima de nuestra sensibilidad animal y mostrarnos un lugar diferente y más noble donde albergar nuestros espíritus, ese gran armazón de principios ideales que sustentan a toda realidad y que intuye el intelecto? ¿Pueden ser los principios y las perspectivas generales otra cosa que esquemas abstractos? ¿Se construyó la catedral de Colonia sin el diseño de un arquitecto sobre papel? ¿Es el refinamiento en sí mismo una abominación? ¿Es la rudeza concreta la única cosa verdadera?

Créanme, siento toda la fuerza de esta acusación. En efecto, la descripción que he dado es monstruosamente simple y ruda, pero como todas las abstracciones también puede probarse de alguna utilidad. Si los filósofos pueden tratar abstractamente la vida del universo, no deben quejarse de un tratamiento abstracto de la vida de la filosofía misma. En realidad, la descripción que he dado, aunque esquemática y burda, es literalmente verdadera. Los temperamentos, con sus apasionadas tendencias y oposiciones, determinan a los hombres en sus filosofías, ahora y siempre. Los pormenores de los sistemas se pueden discutir gradualmente, y cuando el estudioso está trabajando en un sistema, a menudo puede dejar que los árboles le tapen el bosque. Pero una vez que el trabajo esté cumplido, la mente siempre lleva a cabo su gran acto sumario, e inmediatamente el sistema se presentará ante uno como una cosa viviente, con ese simple y extraño toque de individualidad que asalta nuestra memoria, como el espectro de un amigo o el de un enemigo que han muerto.

Walt Whitman no es el único que pudo escribir aquello de «quien toque este libro toca a un hombre» [11]. Los libros de todos los grandes filósofos son como otros tantos hombres. La percepción de un aroma personal y esencial en cada uno de ellos, característico, aunque indescriptible, es el fruto más hermoso de nuestra educación filosófica. Los sistemas pretenden ser una representación del gran universo de Dios, pero resulta ser ¡y de qué forma tan flagrante! una revelación de lo intensamente extraño que puede llegar a ser el aroma personal de alguna criatura humana. Una vez reducido a estos términos (y todas las filosofías pueden serlo en mentes que se hayan vuelto críticas por aprendizaje), nuestro trato con los sistemas se vuelve una reacción humana instintiva e informal de satisfacción o de desagrado. Nos volvemos tan tajantes con lo que admitimos y con lo que rechazamos, como cuando alguien pretende ganarse nuestro favor; nuestros veredictos se expresan con simples adjetivos

de alabanza o descrédito. Evaluamos el carácter total del universo tal como lo sentimos, en contra del toque de la filosofía que se nos ofrece, y para hacerlo nos basta una sola palabra.

«Statt der lebendingen Natur –decimos– da Gott die Menschen schuf hinein» [12]. ¡Pero qué mejunje tan nebuloso, qué cosa tan entumecida, tan atada, qué artificialidad tan oprimente, qué excrecencia académica tan mohosa, que sueño enfermizo! ¡Fuera con ella! ¡Fuera con todas ellas! ¡De ninguna forma! ¡No, de ninguna!

Indudablemente, lo que nos da una impresión resultante de un filósofo es nuestro trabajo sobre los detalles de su sistema, pero lo que nos hace reaccionar es esa misma impresión resultante. En filosofía, la pericia se mide por la precisión de nuestras reacciones sumarias, por el perspicaz epíteto inmediato con el que el experto consigue captar el parecido de objetos complejos. Pero para que surja el epíteto no se necesita una enorme pericia. Poca gente posee una filosofía propia completamente articulada, pero casi todo el mundo tiene su propia y peculiar percepción del carácter total del universo, y también de la plena inadecuación de los sistemas particulares que conoce para encajar con ese carácter. O sea, esos sistemas no abarcan el mundo *de cada cual*. Uno resulta demasiado pulcro, otro excesivamente pedante, el tercero un saldo de opiniones; el cuarto demasiado mórbido; el quinto artificial o cualquiera sabe. Sea como sea, unos y otros sabemos taxativamente que esas filosofías no atinan, no aciertan, no marchan, y por tanto no es asunto suyo hablar en nombre del universo. Estoy seguro de que para muchos de ustedes que me oyen aquí, los nombres de Platón, Locke, Spinoza, Mill, Caird, Hegel (¡evito prudentemente nombrar a los de mi país!), no constituyen más que reminiscencias de peculiares y personales modos de no estar a la altura. Sin duda, sería absurdo que esas maneras de considerar el universo fueran realmente verdaderas.

Los filósofos debemos reconocer este tipo de sentimientos que se suscitan en ustedes. Y en última instancia, insisto, todas nuestras filosofías acabarán siendo juzgadas según esos sentimientos. La manera finalmente victoriosa de ver las cosas será la más absolutamente *admirable* para la marcha normal de los espíritus.

Una palabra más sobre las filosofías como inevitables esquemas abstractos. Hay esquemas y esquemas, esquemas de construcciones con *espesor*, concebidos en el espacio por sus proyectistas, y esquemas planos de construcción inventados sobre papel, con la ayuda de regla y compás. Estos últimos siguen siendo escuetos y esqueléticos hasta cuando se levantan en piedra y mortero, pero los esquemas ya sugieren el resultado. Verdaderamente, un esquema es algo insuficiente por sí mismo, pero eso no significa que sea poca cosa. Lo que provoca un gesto de rechazo en los empiristas es la esencial sutilidad de *lo que sugieren* las filosofías racionalistas al uso. El sistema de Herbert Spencer viene muy al caso. Los racionalistas lamentan su horrible cúmulo de carencias, su seco temperamento de profesor, su monótono soniquete, su predilección por los recursos fáciles en los argumentos, su falta de preparación hasta en los principios de la mecánica y, en general, la vaguedad de todas sus ideas fundamentales, todo su rígido sistema tambaleante sobre quebradizos y trastocados andamios. Y, sin embargo, media Inglaterra desea darle sepultura en la Abadía de Westminster.

¿Por qué? ¿Por qué Spencer despierta tanta admiración a pesar de la debilidad que presenta a ojos de los racionalistas? ¿Por qué tanta gente instruida a la que le produce la misma impresión, ustedes, quizás yo, desearían, pese a todo, verle en la Abadía de Westminster?

Pues, simplemente, porque sentimos que su corazón está filosóficamente *en el sitio que debe*. Puede que sus principios sólo sean pellejo y huesos, puede que sean demasiado des-

carnados, pero en cualquier caso sus libros intentan amoldarse a la forma particular del armazón concreto de este mundo. El estruendo de los hechos resuena en todas sus páginas, no cesa de citar hechos, los pone de relieve, decide tirar hacia su lado, y eso es bastante. Es la *clase* de cosas adecuada para la mente empirista.

La filosofía pragmática, de la que espero empezar a hablar en la próxima conferencia, preserva una relación cordial con los hechos, pero a diferencia de la filosofía de Spencer, ni empieza ni acaba poniendo de patitas en la calle a las auténticas construcciones religiosas. También las trata cordialmente.

Espero poder conducirles precisamente hasta esa manera mediadora de pensar que ustedes demandan.

Conferencia II
Lo que significa el pragmatismo

Hace unos años estaba en una excursión de grupo por las montañas y cuando volví de un paseo en solitario me encontré a todo el mundo enzarzado en una feroz disputa metafísica. El *corpus* de la disputa era una ardilla: se imagina una ardilla viva encaramada a un lado del tronco de un árbol, mientras que por el lado opuesto se supone que está plantada una persona. Este testigo humano intenta ver a la ardilla moviéndose rápidamente alrededor del árbol, pero no importa lo rápido que lo haga, la ardilla corre igual de rápido en la dirección opuesta, y siempre mantiene el árbol entre ella y esa persona, así que nunca consigue echarle la vista encima. El problema metafísico resultante es este: *¿Da vueltas la persona alrededor de la ardilla o no?* Indudablemente da vueltas alrededor del árbol, y la ardilla está en el árbol, pero... ¿se mueve alrededor de la ardilla? En medio de toda esa calma ilimitada que dan las zonas retiradas, la discusión se había prolongado hasta el aburrimiento. Cada cual había adoptado sus posturas y las defendía obstinadamente, pero el número de adversarios estaba igualado, así que, cuando volví a aparecer por allí, cada bando trató de convencerme para convertirse en mayoría. Recordando el adagio esco-

lástico de que cuando se encuentra una contradicción se debe hacer una distinción, rápidamente busqué una y encontré la siguiente: «Decidir qué bando tiene razón –dije– depende de lo que *entiendan de forma práctica* por "dar vueltas alrededor" de la ardilla. Si quieren decir que pasar del norte de la ardilla al este, luego al sur, después al oeste, y luego otra vez al norte, es indudable que el hombre va dando vueltas alrededor de la ardilla, pues ocupa esas posiciones sucesivas. Pero si, por el contrario, se entiende como colocarse primero frente a ella, después a su derecha, luego detrás, después a su izquierda y, finalmente, otra vez enfrente, está bastante claro que el hombre no da vueltas a su alrededor, pues a causa de los movimientos compensatorios que hace la ardilla siempre conserva su panza vuelta hacia el hombre y su espalda hacia afuera. Hecha esta distinción, no existe motivo para seguir discutiendo. Pueden estar tanto en lo cierto como equivocarse, según si la expresión "dar vueltas" se toma en la práctica en uno u otro modo».

Aunque uno o dos de los acalorados discutidores calificó mi opinión como una evasiva, y dijeron que no deseaban juegos de palabras ni sutilezas escolásticas, sino que se referían exactamente a «dar vueltas» en idioma claro, la mayoría se inclinó a pensar que mi distinción había dirimido la disputa.

Traigo a colación esta trivial anécdota porque es un ejemplo particularmente sencillo de lo que ahora voy a llamar *método pragmático.* En primer lugar, el método pragmático es un método para resolver disputas metafísicas que de otra manera podrían resultar interminables. ¿Es el mundo uno o múltiple? ¿Libre o determinado? ¿Material o espiritual? En esta serie de preguntas, cada una de las dos alternativas puede considerarse apropiada o no sobre el mundo. Desde luego, las disputas que suscitan no tienen fin, y en tales casos el método pragmático trata de interpretar cada una de esas ideas señalando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué

diferencia de orden práctico supondría para alguien el que fuera verdadera tal idea en vez de su contraria? Si no puede señalarse ninguna diferencia práctica, entonces las alternativas significan lo mismo de manera práctica, y toda disputa es vana. Cuando una disputa es seria, debemos ser capaces de mostrar alguna diferencia práctica que tiene que seguirse si un lado o el otro está en lo cierto.

Una ojeada a la historia de esta idea les mostrará todavía mejor lo que significa el pragmatismo. El término procede de la palabra griega πρᾶγμα, que quiere decir acción, y de la que proceden nuestras palabras «práctica» y «práctico» [1]. Fue introducido por primera vez en la filosofía por el Sr. Charles Peirce en 1878. En un ensayo titulado «How to Make Our Ideas Clear», y publicado en el *Popular Science Monthly* de enero de ese año *, después de indicar que nuestras creencias realmente son reglas de acción, el Sr. Peirce afirmó que, para esclarecer el significado de un pensamiento, sólo necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta será para nosotros todo su significado. Y el hecho tangible que está en la raíz de todas nuestras distinciones intelectuales, por sutiles que sean, es que ninguna de éstas es tan refinada como para no consistir sino en una posible diferencia en la práctica. Así pues, para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos sobre un objeto, sólo necesitamos considerar qué efectos concebibles de índole práctica podría entrañar ese objeto, qué sensaciones hemos de esperar de él y qué reacciones habremos de preparar. Nuestra concepción de esos efectos, inmediatos o remotos, es nuestra concepción total del objeto, si es que esa concepción tiene algún significado real [2]. Éste es el principio de Peirce, el principio del pragmatismo. Ha pasado completamente inadvertido durante veinte años, hasta que yo mismo, en una conferencia para la asociación filosó-

* Traducido en la *Revue Philosophique* de enero de 1879, vol. vii.

fica del profesor Howison en la universidad de California, volví a presentarlo y lo apliqué en particular a la religión [3]. En aquella fecha (1898), los tiempos ya parecían preparados para su recepción. El término «pragmatismo» se extendió pronto, y hoy día llena con facilidad las páginas de las revistas de filosofía. Oímos hablar del «movimiento pragmatista» por todos los lados, unas veces con respeto, otras con menosprecio, rara vez comprendiéndolo de una forma clara. Es evidente que el término se aplica convenientemente a un conjunto de tendencias que hasta ahora no habían recibido un nombre colectivo y que su uso ya se ha «asentado».

Para comprender la importancia del principio de Peirce, hay que acostumbrarse a aplicarlo a casos concretos. Hace algunos años me encontré con que Ostwald, el ilustre químico de Leipzig, había hecho un uso perfectamente definido del principio del pragmatismo en una de sus conferencias sobre filosofía de la ciencia, aunque él no lo llamó por ese nombre [4].

«Todas las realidades influyen en nuestra práctica –me escribió– y para nosotros su significado consiste en ese efecto. En mis clases acostumbro a plantear los problemas de esta forma: ¿en qué respectos variaría el mundo si esta o aquella alternativa fuera verdadera? Si no puedo encontrar algo que llegue a resultar diferente, entonces la alternativa no tiene sentido.»

Es decir, que las perspectivas rivales acaban significando lo mismo en la práctica, y que el significado que no sea práctico es como si no existiese para nosotros. En una de sus conferencias publicadas, Ostwald da un ejemplo de lo que quiere dar a entender. Los químicos han disputado largo y tendido sobre la estructura interna de unos cuerpos llamados «tautómeros». Sus propiedades parecen igualmente consistentes tanto con la idea de que hay un átomo inestable de hidrógeno que oscila dentro de ellos, como con la idea de que son mezclas inestables de dos cuerpos. La controversia

ha sido furiosa, pero nunca ha llegado a decidirse. «Nunca habría empezado -dice Ostwald-, si los contrincantes se hubieran preguntado qué hecho experimental en concreto habría variado de haber sido correcta una u otra explicación. Porque entonces se habría visto que posiblemente no podía surgir diferencia alguna de hecho, y que la disputa era tan irreal como si al teorizar en tiempos primitivos sobre la fermentación de la masa por la levadura, una parte hubiera invocado un duende bondadoso, mientras que la otra se empeñara en que la verdadera causa del fenómeno era un elfo.» *

Es realmente sorprendente advertir cómo se derrumba el sentido de tantas disputas filosóficas en cuanto se las somete a esta sencilla prueba que consiste en mostrar alguna consecuencia concreta. No puede *haber* una diferencia dondequiera que sea que no *repercuta* en algún otro lado; no hay una diferencia entre verdades abstractas que no se deje expresar en una diferencia en hechos concretos y en la conducta consiguiente a esos hechos, impuesta sobre alguien, de algún modo, en alguna parte y en algún momento. Toda la función de la filosofía debería consistir en encontrar qué diferencia precisa supondrá para ustedes y para mí, en instantes precisos de nuestra vida, que esta o aquella visión del mundo sea la verdadera.

El método pragmático no tiene nada de nuevo. Sócrates fue un adepto a él, y Aristóteles lo usó metódicamente. Con su ayuda, Locke, Berkeley y Hume hicieron importantes con-

* «Theorie und Praxis», *Zeitsch. Des Oesterreichischen Ingenieur u. Architekten-Vereins,* 1905, números 4 y 6. Encuentro un pragmatismo todavía más radical que el de Ostwald en una conferencia del profesor W. S. Franklin: «Creo que la noción más moribunda de la física, aunque la comprenda un estudiante, es que es "la ciencia de las masas, de las moléculas y del éter". Y creo que la noción más sana, aunque un estudiante no la comprenda del todo, es que la física es la ¡ciencia de los modos de apoderarse de los cuerpos y hacer que se muevan!» *(Science,* 2 de enero de 1903).

tribuciones a la verdad. Shadworth Hodgson sigue insistiendo en que las realidades sólo consisten en aquello por relación a lo cual son conocidas [5]. Pero estos antecesores del pragmatismo lo utilizaron parcialmente y sólo fueron sus precursores [6]. El pragmatismo no se ha generalizado hasta nuestros días, ahora que se ha vuelto consciente de una misión universal y ha decidido conquistar un destino. Yo creo en ese destino, y espero poder acabar inspirándoles mi propia convicción.

El pragmatismo representa una actitud completamente familiar en filosofía: la actitud empirista; pero a mi modo de ver, lo hace de una forma más radical y a la vez menos objetable que la hasta ahora adoptada. Un pragmatista da la espalda, con resolución y de una vez por todas, a un montón de hábitos inveterados muy queridos por los filósofos profesionales. Se aparta de la abstracción y de la insuficiencia de las soluciones verbales, de las malas razones *a priori*, de los principios inmutables, de los sistemas cerrados y de los pretendidos «absolutos» y «orígenes». El pragmatista se vuelve hacia la concreción y la determinación, se dirige hacia los hechos, hacia la acción y hacia el poder. Esto significa el predominio de un temperamento empirista y un sincero abandono del temperamento racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la naturaleza, y también una actitud contraria a los dogmas, a la artificialidad y a la falsa pretensión de poseer la verdad de forma concluyente.

Al propio tiempo, no busca ningún resultado en particular. Sólo es un método. Pero el triunfo general de este método significará un cambio enorme en lo que en la conferencia anterior he llamado «temperamento» de la filosofía. Los profesores de tipo ultrarracionalista se estremecerán tanto como los cortesanos en las repúblicas y los sacerdotes ultramontanos en tierras protestantes. Porque la ciencia y la metafísica pueden aproximarse mucho; porque, de hecho, pueden trabajar absolutamente mano a mano.

Por regla general, la metafísica ha seguido un tipo de investigación muy primitivo. Ustedes saben que los hombres siempre han anhelado una magia prohibida, y también saben que en la magia las *palabras* siempre han tenido mucha importancia. Si se posee su nombre, o la fórmula del encantamiento que le atrapa, se puede llegar a controlar al espíritu, genio, demonio o poder que sea. Salomón conocía los nombres de todos los espíritus y en esa medida los tenía sometidos a su voluntad. El universo, pues, siempre apareció a la mente natural como una especie de enigma, cuya clave debería buscarse en la forma de alguna palabra o nombre que fueran reveladores o tuvieran poderes. La palabra nombra el *principio* del universo y poseerla es, hasta cierto punto, poseer el universo mismo. «Dios», «Materia», «Razón», «Lo Absoluto», «Energía», son algunos de estos nombres clave. Cuando los posees, puedes descansar. Has llegado al final de tu pesquisa metafísica.

Pero si, en cambio, seguimos el método pragmático, entonces no cabe ya considerar que esos nombres cierren nuestra indagación. Debemos extraer de cada palabra su valor práctico en efectivo [7]; debemos ponerla a funcionar dentro de la corriente de nuestra experiencia. Entonces, deja de parecer una solución y se parece más a un programa para seguir trabajando más adelante, o más exactamente, a una indicación de los modos en que pueden *cambiarse* las realidades existentes.

Las teorías, pues, se convierten en instrumentos en los que podemos apoyarnos, y no en respuestas a enigmas; instrumentos, y no soluciones a enigmas que nos permitan descansar o pararnos. No nos recostamos en ellas, nos movemos hacia delante y, en ocasiones, rehacemos la naturaleza con su ayuda. El pragmatismo flexibiliza todas nuestras teorías, las desentumece y las pone a funcionar a cada una. Y, como no es nada esencialmente nuevo, armoniza con muchas tendencias filosóficas antiguas. Está de acuerdo, por ejemplo,

con el nominalismo en que hay que apelar constantemente a lo particular; con el utilitarismo en hacer hincapié sobre los aspectos prácticos; con el positivismo en el mismo desdén que le producen las meras soluciones verbales, los interrogantes inútiles y las abstracciones metafísicas.

Como podrán ver, todas estas tendencias son *anti-intelectualistas*. El pragmatismo está perfectamente armado y en ristre contra el racionalismo como pretensión y como método. Sin embargo, en un principio al menos, no implica ningún resultado en particular. Carece de dogmas y no tiene ninguna doctrina salvo su método. Como muy bien ha dicho el joven pragmatista italiano Papini, el pragmatismo se coloca en medio de nuestras teorías como un pasillo de hotel[8]. Innumerables habitaciones dan a él. En una se puede encontrar a alguien escribiendo un libro ateo, en la siguiente a alguien de rodillas suplicando fe y fortaleza; en una tercera a un químico, investigando las propiedades de un cuerpo. En una cuarta se puede estar ideando un sistema de metafísica idealista; y en una quinta, demostrando la imposibilidad de la metafísica. Pero todas ellas comparten el pasillo, y todas deben pasar a través de él si desean tener una forma practicable de entrar y salir de sus respectivas habitaciones.

Ningún resultado en particular, pues, sino sólo una actitud para orientarse, en eso consiste el método pragmático. *La actitud de apartarse de las realidades primeras, los principios, las «categorías» y las supuestas necesidades, y de dirigir las miras a lo que sucede más adelante, los frutos, las consecuencias, los hechos.*

¡Vaya con el método pragmático!, ¿no? Dirán que lo he estado alabando en vez de explicárselo, pero en un momento lo explicaré ampliamente y les mostraré cómo funciona con algunos problemas conocidos. Lo cierto es que el pragmatismo también se ha entendido en un sentido más amplio como una *teoría de la verdad* y tengo la intención de dedicar

una conferencia entera para plantear esa teoría, después de que preparemos el camino, así que ahora seré muy breve. No obstante, no es fácil ser breve y les ruego que presten atención a lo que voy a decir en los próximos minutos. Si queda algo oscuro, espero dejarlo más claro en las próximas conferencias.

Una de las ramas de la filosofía cultivada con más éxito en nuestro tiempo es lo que se conoce como lógica inductiva, el estudio de las condiciones en las que se han desarrollado nuestras ciencias [9]. Los que han escrito sobre este tema han empezado por mostrar una singular unanimidad respecto a qué significado tienen las leyes de la naturaleza y los elementos de realidad cuando son formulados por los matemáticos, los físicos y los químicos. Cuando se descubrieron las primeras regularidades matemáticas, lógicas y naturales, las primeras *leyes,* a los hombres les entusiasmaron tanto la claridad, la belleza y la simplificación resultantes que llegaron a creer que realmente habían descifrado los eternos pensamientos del Todopoderoso. En la mente de éste también resplandecieron y bulleron los silogismos. Él también concibió secciones cónicas, cuadrados, raíces y proporciones, y geometrizó como Euclides. Creó las leyes de Kepler para que los planetas las siguieran, y que la velocidad de los cuerpos aumentara proporcionalmente durante el tiempo de su caída; creó la ley de los senos para que la obedeciera la luz refractada; estableció clases, órdenes, familias y géneros de plantas y animales, y dejó fijadas las diferencias entre ellos. Concibió los arquetipos de todas las cosas y trazó sus variaciones. En fin, cuando volvemos a descubrir cualquiera de sus maravillosas creaciones, captamos las mismísimas y exactas intenciones de su mente.

Pero, a medida que las ciencias se han desarrollado más, ha ganado terreno la idea de que, quizás, la mayoría de nuestras leyes sólo son aproximaciones. Es más, las leyes mismas han llegado a ser tan numerosas que ya son incontables, y se

ha propuesto tal número de formulaciones rivales en todas las ramas de la ciencia que los investigadores han llegado a acostumbrarse a la idea de que ninguna teoría es una absoluta transcripción de la realidad, sino que cada una de ellas puede resultar útil desde algún punto de vista. Su cometido más importante es integrar hechos antiguos y conducirnos a hechos nuevos. Las teorías sólo son un lenguaje de fabricación humana, una taquigrafía conceptual, como algunos dicen, con la que redactamos nuestros informes sobre la naturaleza; y los lenguajes, como es sabido, toleran muchos modos de expresión y muchos dialectos.

De este modo, la arbitrariedad humana ha desterrado la necesidad de la lógica científica. Si menciono los nombres de Sigwart, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincaré, Duhem, Ruyssen, los estudiosos identificarán con facilidad la tendencia a la que me refiero, y seguro que les vendrán más nombres a la cabeza [10].

Al frente de esta corriente de lógica científica aparecen los Sres. Schiller y Dewey con su explicación pragmatista de qué significa la verdad aquí o allá. Miremos donde miremos –dicen estos profesores– la «verdad» en nuestras ideas y creencias significa lo mismo que en la ciencia. No consiste –dicen– más que en lo siguiente: *las ideas (que en sí mismas no son sino partes de nuestra experiencia) se hacen verdaderas justamente en la medida en que nos ayudan a establecer una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia*, a integrarlas y a transitar entre ellas mediante atajos conceptuales, en vez de seguir la interminable sucesión de fenómenos particulares. Toda idea sobre la que, por así decir, podamos cabalgar; toda idea que nos lleve prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra distinta, que concatene satisfactoriamente las cosas, que funcione de forma segura, que simplifique las cosas y ahorre trabajo, una idea así –digo– es verdadera justamente por todo eso, verdadera a esos efectos, verdadera *instrumentalmente*. Éste es el enfo-

que «instrumental» de la verdad que se ha enseñado con tanto éxito en Chicago y que se ha difundido tan brillantemente en Oxford; la idea de que la verdad de nuestras ideas consiste en su capacidad para «funcionar».

Los Sres. Dewey, Schiller y sus aliados, al llegar a esta concepción general de toda verdad, sólo han seguido el ejemplo de los geólogos, los biólogos y los filólogos. En la construcción de estas otras ciencias, el avance productivo siempre consistió en tomar algún proceso sencillo que sea realmente observable en acción -la erosión por efecto ambiental, la variación de un tipo parental, o el cambio de dialecto por la incorporación de nuevas palabras y variaciones de pronunciación- y a continuación proceder a generalizarlo, haciendo que se aplique a todos los tiempos y que produzca grandes resultados mediante la suma de sus efectos a través de todas las épocas.

El proceso observable que Schiller y Dewey han elegido en particular para luego generalizarlo es el proceso corriente por el cual un individuo se instala en *nuevas opiniones*. Este proceso siempre es igual. El individuo ya dispone de una reserva de viejas opiniones, pero se encuentra con una nueva experiencia que las pone en tensión. Alguien las contradice o él mismo, en un momento de reflexión, descubre que se contradicen las unas a las otras; o bien se entera de algunos hechos con los que resultan incompatibles; o se suscitan en él deseos que ya no son satisfechos por ellas. En fin, el resultado es un trastorno en su interior, hasta entonces ajeno a su entendimiento, y del que trata de escapar modificando su masa previa de opiniones. Trata de salvar de ellas cuanto puede, porque en materia de creencias todos somos extremadamente conservadores, así que intenta cambiarlas poco a poco, primero una de ellas y luego la de más allá (pues cada una de ellas puede resistirse al cambio de forma muy diferente), hasta que finalmente surja alguna idea nueva que pueda injertar en su vieja reserva de opiniones con un mí-

nimo trastorno para ésta; o sea, alguna idea que medie entre la reserva y la nueva experiencia y que consiga hacer que se encuentren del modo más afortunado y conveniente.

Entonces, esa nueva idea se adopta como la que es verdadera. Mantiene la antigua reserva de verdades con un mínimo de modificación, ampliándolas sólo lo suficiente para conseguir que admitan la novedad, pero concibiendo esa novedad de maneras tan familiares como el caso lo permita. Una explicación *outrée*, una explicación que viole todas nuestras preconcepciones, nunca se aceptará como una explicación verdadera de una novedad. Deberemos escarbar laboriosamente por otro lado, hasta que encontremos algo menos excéntrico. Las revoluciones más violentas en las creencias de un individuo dejan en pie la mayor parte de su antiguo orden. Tiempo y espacio, causa y efecto, naturaleza e historia y la propia biografía individual son cosas que permanecen intactas. Una nueva verdad siempre es algo que sirve de mediación, una acomodación de las transiciones. Casa la vieja opinión con el nuevo hecho de modo que siempre se muestre un mínimo de conmoción y un máximo de continuidad. Consideramos verdadera una teoría en proporción al éxito con que soluciona este «problema de máximos y mínimos». Pero, claro, el éxito en solventar este problema es eminentemente una cuestión de aproximación. Decimos que tal o cual teoría lo soluciona en conjunto más satisfactoriamente que aquella otra, pero eso significa más satisfactoriamente según cada uno de nosotros, y cada individuo medirá de forma diferente su grado de satisfacción. Así que, hasta cierto punto, aquí todo tiene cierta plasticidad.

El punto sobre el que quiero que fijen su atención más particularmente es la función que desempeñan las verdades más antiguas. El no percatarse de esto es el origen de muchas de las injustas críticas lanzadas contra el pragmatismo. La influencia de estas verdades es absolutamente decisiva. La lealtad a ellas es el primer principio, y en la mayoría de los

casos el único, porque la manera más frecuente de tratar esos fenómenos tan nuevos que suponen una reordenación drástica de nuestras preconcepciones, consiste, con mucho, en ignorarlos completamente o en menospreciar a quienes aportan testimonios a su favor.

Seguro que desean ejemplos de este proceso de desarrollo de la verdad, y el único engorro es su enorme abundancia. Por supuesto, el ejemplo más sencillo de una nueva verdad es la mera adición numérica de nuevos tipos de hechos o de nuevos hechos particulares de tipos antiguos a nuestra experiencia, una adición que no implica alteración en las viejas creencias. Un día sigue a otro, y sus contenidos simplemente se van añadiendo. Los propios contenidos nuevos no son verdaderos, simplemente *llegan* y *son*. Lo que es verdad es *lo que decimos sobre* ellos, y cuando decimos que han llegado, la verdad se satisface con una simple fórmula aditiva.

Pero a menudo, los contenidos del día fuerzan una reordenación. Si ahora me pusiera a pegar horribles chillidos y me comportara en esta tribuna como un maníaco, muchos de ustedes se verían obligados a revisar sus ideas sobre el supuesto valor de mi filosofía. Hace dos días, el «radio» surgió como parte de los contenidos del día, y por un momento pareció contradecir nuestras ideas sobre el orden entero de la naturaleza, dado que este orden se había identificado con lo que se denomina conservación de la energía. La sola observación del radio desprendiendo sin fin calor desde sus adentros parecía violar esa idea de conservación. ¿Qué pensar? Si las radiaciones que emanaban de él no fueran nada más que un escape de una insospechada energía «potencial» dentro de los átomos, el principio de conservación quedaría a salvo. El descubrimiento del «helio» como efecto de la radiación abrió el camino a esa creencia. Y por eso, la tesis de Ramsay generalmente se tiene por verdadera, porque, si bien extiende nuestras antiguas ideas sobre la energía, produce un mínimo de alteración en la naturaleza de aquéllas [11].

No necesito multiplicar los ejemplos. Una nueva opinión cuenta como «verdadera» en la misma proporción con la que gratifica al deseo del individuo de asimilar las novedades de su experiencia a su reserva de creencias. Por tanto, esa opinión debe, al mismo tiempo, apoyarse en la antigua verdad, y también capturar el nuevo hecho; y, como acabo de decir, el éxito que tenga en hacerlo dependerá de la apreciación individual. Cuando la vieja verdad se desarrolla por adición de una nueva verdad, lo hace por razones subjetivas. Estamos metidos en el proceso y obedecemos a razones. Una nueva idea es tanto más verdadera cuanto más afortunadamente desempeña su función de satisfacer esa doble necesidad que tenemos. Consigue hacerse verdadera, consigue ser clasificada como verdadera, por el modo en que actúa; se injerta en el antiguo cuerpo de verdades que crece igual que un árbol lo hace mediante la acción de una nueva capa de líber.

Pues bien, Dewey y Schiller proceden entonces a generalizar esta observación aplicándola a las partes más antiguas de la verdad. Éstas también fueron una vez plásticas. También se las consideró verdaderas por razones humanas. También mediaron entre verdades aún más tempranas y lo que en aquel momento fueron observaciones nuevas. La verdad puramente objetiva, la verdad en cuyo establecimiento no desempeña papel alguno la función de proporcionar satisfacción humana al casar las partes previas de la experiencia con otras más nuevas, no hay por donde encontrarla. Las razones por las que llamamos verdaderas a las cosas es la razón por las que *son* verdaderas, pues «ser verdadero» sólo *significa* desempeñar esa función de casamiento.

Sí, la huella de la serpiente humana está por todas partes. La verdad independiente, la verdad que ya nos *encontramos* ahí, sin más; la verdad que ya no es maleable por las necesidades humanas, en una palabra, la verdad incorregible, sin duda que existe con muchísima frecuencia, o así lo suponen los pensadores de espíritu racionalista; pero sólo consiste en

el corazón muerto del árbol vivo, y su existencia sólo implica que la verdad también tiene su paleontología y su «prescripción», que puede anquilosarse con los años de servicio veterano y petrificarse por pura antigüedad para la consideración de los hombres. No obstante, en nuestros días, la transformación de la lógica y de las ideas matemáticas, una transformación que parece invadir incluso la física, ha mostrado de forma patente lo realmente plásticas que son las verdades más antiguas. Las antiguas fórmulas son reinterpretadas como expresiones particulares de principios mucho más generales, principios que, en su forma y planteamiento actual, ni siquiera atisbaron nuestros ancestros.

El Sr. Schiller da a toda esta visión de la verdad el nombre de «humanismo», pero «pragmatismo» también es un término que parece tener bastante auge, así que en estas conferencias también le aplicaré ese último nombre [12].

Éste sería, pues, el campo del pragmatismo: primero, un método; segundo, una teoría genética de qué se entiende por verdad. Y estas dos cosas serán nuestros siguientes temas de discusión.

Estoy seguro que lo que he dicho sobre la teoría de la verdad a la mayoría de ustedes les habrá parecido oscuro e insatisfactorio por su brevedad. Más adelante procuraré arreglarlo. En una conferencia sobre el «sentido común» trataré de explicar lo que quiero decir cuando hablo de verdades que llegan a petrificarse a causa de su vejez. En otra conferencia me explayaré sobre la idea de que nuestros pensamientos van haciéndose verdaderos a medida que logran actuar con éxito en su función de intermediarios. En una tercera, mostraré lo difícil que es discriminar los factores subjetivos de los objetivos en el desarrollo de la verdad. Tal vez no puedan seguirme del todo en estas conferencias, y si pueden, quizás no estén completamente de acuerdo conmigo. Pero estoy seguro de que, al menos, me tomarán en serio y tratarán con respeto mi esfuerzo.

Quizás les sorprenderá saber que las teorías de los Sres. Schiller y Dewey han tenido que aguantar una marea de desprecios y ridículos. Todo el racionalismo se ha levantado contra ellos. Al Sr. Schiller, en particular, se le ha tratado como un insolente colegial que merece una azotaina. No mencionaría esto si no fuera porque arroja bastante luz sobre el temperamento racionalista al que he opuesto el temperamento pragmatista. El pragmatismo se siente incómodo lejos de los hechos; el racionalismo sólo se siente bien en presencia de abstracciones. El discurso pragmatista sobre las verdades en plural, sobre su utilidad y la gratificación que procuran, sobre el éxito con el que «funcionan», sugiere a la típica mentalidad racionalista una especie de artículo de verdad de segunda calidad, una muestra de ella sin preparar, basta y pobre. Ese tipo de verdades no son realmente verdades. Ese tipo de pruebas son meramente subjetivas. Frente a ellas, la verdad objetiva debe ser algo no utilitario, algo superior, refinado, algo aparte, augusto, elevado. La verdad objetiva debe ser una correspondencia absoluta de nuestros pensamientos con una realidad igualmente absoluta. La verdad tiene que ser lo que *debemos* pensar de una forma incondicional. Las formas condicionadas de pensar que *de hecho* tenemos, son irrelevantes y asunto de la psicología. En toda esta cuestión... ¡Abajo la psicología, arriba la lógica!

¡Qué exquisito contraste entre tipos de mentalidad! ¿No? El pragmatista se aferra a los hechos y a las cosas concretas, observa la verdad tal como funciona en casos particulares y generaliza. Para él, la verdad se convierte en una etiqueta para clasificar todo tipo de valores funcionales específicos dentro de la experiencia. Para el racionalista, la verdad persiste como una pura abstracción a la que debemos adherirnos con el solo dictado de su nombre. Cuando el pragmatista se propone mostrar en detalle exactamente *por qué* debemos adherirnos a su dictamen, el racionalista es incapaz de reconocer los hechos concretos de los que deriva su propia abstracción.

Nos acusa de *negar* la verdad, mientras que nosotros sólo hemos intentado indicar exactamente por qué la gente la sigue y siempre debe ser guiada por ella. El ultrarracionalista de turno se estremece ante lo concreto: sin lugar a dudas, en igualdad de condiciones, prefiere lo pálido y espectral. Si se le ofrecieran dos universos, siempre preferiría el esquema desnudo en vez de la rica espesura de la realidad. Es mucho más puro, más claro, más noble.

Espero que a medida que avancen estas conferencias la concreción y el apego a los hechos del pragmatismo que en ellas se defiende les acabe pareciendo su más satisfactoria peculiaridad. El pragmatismo sigue simplemente el ejemplo de las ciencias hermanas, e interpreta lo no observado a partir de lo observado. Reúne armoniosamente lo viejo y lo nuevo. Transforma la noción, completamente vacía, de una relación estática de «correspondencia» (luego nos preguntaremos qué puede significar esto) entre nuestras mentes y la realidad, en la idea de un comercio rico y activo (que cualquiera puede seguir en detalle y comprender) entre pensamientos particulares nuestros y el inmenso universo de otras experiencias en el que ellos desempeñan sus funciones y tienen sus usos.

Pero, ¿será bastante con lo que he contado hasta ahora? La justificación de lo que he propuesto la pospongo, pero ahora sí que me gustaría añadir unas palabras que expliquen un poco más lo que he propuesto en nuestra última sesión: que el pragmatismo podría ser un afortunado armonizador de las maneras empiristas de pensar con las demandas más religiosas de los seres humanos.

*

Como recordarán que ya he dicho, las personas que tienen un fuerte temperamento amante de los hechos son mirados con recelo debido a la escasa simpatía hacia los hechos que

profesa la filosofía idealista en boga hoy día, una filosofía que es intelectualista en exceso. El antiguo teísmo ya era bastante desastroso, con su noción de Dios como un monarca superior, compuesto por una serie de «atributos» ininteligibles y absurdos; pero en la medida que se atenía firmemente al argumento de un plan o designio, conservaba el contacto con realidades concretas. Sin embargo, desde que el darwinismo desalojó para siempre de las mentes del mundo «científico» la idea de un plan diseñado, el teísmo ha perdido ese apoyo. El tipo de deidad indicada para nuestra imaginación contemporánea es, si es que cabe, un tipo de deidad inmanente o panteísta que actúa *en* las cosas más que *sobre* ellas. Hoy día, los aspirantes a una religión filosófica por lo común se encaminan más esperanzados hacia el idealismo panteísta que hacia el viejo teísmo dualista, a pesar del hecho de que este último todavía cuenta con dotados defensores.

Pero, como he dicho en mi primera conferencia, la marca de panteísmo que se ofrece es de difícil asimilación para los que son amantes de los hechos o de espíritu empirista. Es la marca absolutista, que desprecia el polvo y se erige sobre la lógica pura, que rechaza toda conexión con lo concreto, y que afirma que el Espíritu Absoluto, el sustituto de Dios, el fundamento racional de todos los pormenores fácticos, cualesquiera que puedan ser, permanece en la más suprema indiferencia a lo que realmente son los hechos particulares en nuestro mundo. Sean lo que sean, el Absoluto los engendrará. Igual que el león enfermo de la fábula de Esopo, todas las huellas conducen a su guarida, pero *nulla vestigia retrorsum*. No hay forma de volver a descender al mundo de lo particular con la ayuda de lo Absoluto, o de deducir a partir de la idea de su naturaleza alguna consecuencia de detalle importante para la vida. Nos da, desde luego, la seguridad de que con *Él* y para su eterno modo de pensar, todo está bien; pero a continuación deja que nos salvemos de manera finita a través de nuestros propios recursos temporales.

Lejos de mí negar la majestad de esta concepción, o su capacidad para inspirar bienestar a una muy respetable clase de mentalidades; mas, desde un punto de vista humano, nadie puede fingir que no adolece de lejanía y abstracción. Por encima de todo, es un producto de lo que me he aventurado a considerar como temperamento racionalista. Desdeña las necesidades del empirismo. Sustituye toda la riqueza del mundo real por un esquema desvaído. Es pulcro, es noble en el mal sentido, o sea en aquel en el que ser noble equivale a ser incapaz de prestar servicios humildes. A mí me parece que, en este mundo real de sudor y trabajo, el hecho de que una visión de las cosas sea «noble» debería implicar una presunción contra su verdad y una descalificación filosófica. El príncipe de las tinieblas puede ser un caballero, se nos dice, pero sea cual fuere el Dios de la tierra y de los cielos, indudablemente no puede ser un caballero. Sus servicios domésticos se necesitan en el polvo de nuestros trajines humanos, incluso más que lo que su dignidad se necesita en el empíreo.

Ahora bien, aunque el pragmatismo se consagra a los hechos no tiene esa propensión materialista con la que se desarrolla el empirismo común. Más aún, no tiene objeción alguna contra la realización de las abstracciones; eso sí, en la medida en que con su ayuda consigamos desenvolvernos entre las circunstancias y nos conduzcan de forma efectiva a alguna parte. El pragmatismo, no interesado en otras conclusiones que en las que elaboran conjuntamente nuestra mente y nuestra experiencia, no tiene prejuicios *a priori* contra la teología. *Si las ideas teológicas demuestran poseer un valor para la vida concreta, para el pragmatismo serán verdaderas; o sea, serán buenas en esa medida. En qué otra medida puedan ser verdaderas, dependerá enteramente de sus relaciones con otras verdades que también se hayan de reconocer.*

Lo que acabo de decir respecto del Absoluto del idealismo trascendental es un caso muy ilustrativo. Primero, lo ca-

lifiqué de majestuoso y dije que procura bienestar religioso a un tipo de mentalidades, y a continuación le acusé de distanciamiento y esterilidad. Pero, claro, en la medida que brinda ese bienestar, seguro que no es estéril; tiene esa dosis de valor, realiza una función concreta. Como buen pragmatista, pues, yo mismo debo considerar al Absoluto verdadero «a esos efectos». Y sin reparos, así lo hago.

Pero ¿qué significa en este caso *verdadero a esos efectos?* Para contestarlo, sólo necesitamos aplicar el método pragmático. ¿Qué quieren decir los creyentes en el Absoluto cuando afirman que su creencia les procura bienestar? Quieren decir que, puesto que en el Absoluto el mal finito está «transcendido», entonces, siempre que quisiéramos, podríamos tratar lo temporal como si potencialmente fuera lo eterno, con la seguridad de que podemos confiar en su resultado y, sin pecado, olvidar nuestro miedo y perder la preocupación de nuestra responsabilidad finita. En suma, significa que de vez en cuando tenemos derecho a tomarnos unas vacaciones morales, a dejar al mundo zarandearse a su aire, sintiendo que sus trajines están en mejores manos que en las nuestras y que no son asunto nuestro.

El universo es un sistema en el que sus miembros individuales pueden descansar de sus inquietudes de cuando en cuando, un sistema en el que el talante del «despreocúpate» cuadra bien con los hombres y las vacaciones morales resultan apropiadas. Si no estoy equivocado, esto es parte, al menos, de aquello por relación a lo cual se conoce lo Absoluto; es la enorme diferencia en nuestras experiencias particulares que nos aporta el que sea verdadero, es parte del valor en efectivo que tiene el Absoluto cuando se interpreta pragmáticamente. Más allá de esto, el lector profano de filosofía que juzga favorablemente al idealismo absoluto no se aventura a afinar más sus concepciones. Puede hacer uso de lo Absoluto hasta ese punto, y hasta ese punto le resulta de gran valor. Le duele oír a otros hablar incrédulamente del

Absoluto y desconsidera sus críticas porque atañen a aspectos de la concepción que no sigue.

Si el Absoluto significa esto y nada más que esto, ¿quién puede negar su verdad? Negarlo sería obstinarse en que los hombres nunca deberían descansar y que las vacaciones nunca están bien.

Soy consciente de la extrañeza que debe producir en algunos de ustedes oírme decir que una idea es «verdadera» mientras resulte de provecho para nuestras vidas. Pero tendrán que admitir de buena gana que, en la medida en que procure provecho, es *buena*. Si lo que hacemos con su ayuda es bueno, me concederán que, en esa medida, la idea misma ha de ser buena, puesto que poseerla hace que estemos mejor. Pero, dirán ustedes, ¿no es un uso extraño e indebido de la palabra «verdad» llamar «verdaderas» a las ideas por esa razón?

Responder completamente a esta dificultad es imposible en este momento de mi explicación. Tocamos precisamente el punto central de la doctrina de la verdad defendida por Schiller, Dewey y por mí mismo que no discutiré con detalle hasta mi sexta conferencia. Permítanme ahora decir tan sólo que la verdad es *una especie de lo bueno*, y no como se supone corrientemente, una categoría distinta de lo bueno y coordinada con ello [13]. *«Lo verdadero» es como se llama a todo cuanto demuestra ser bueno en términos de creencia; y bueno, además, por razones definidas y señalables.* Desde luego, deben admitir que si en las ideas verdaderas no existiera *ningún* bien para la vida, o si conocerlas fuera realmente desventajoso y las ideas falsas fueran las únicas útiles, entonces la noción común de la verdad, como algo divino y precioso cuya búsqueda es un deber, nunca podría haber prevalecido ni haberse convertido en un dogma. En un mundo como ése, nuestra obligación más bien debería ser *rehuir* la verdad. Pero en este mundo, así como ciertos alimentos no sólo resultan agradables al paladar, sino que también son buenos para nuestros dientes, estómagos y tejidos, de igual

manera, ciertas ideas no sólo resultan buenas para ser pensadas o porque apoyen a otras ideas por las que sentimos aprecio, sino que también son de ayuda en las contiendas de la vida práctica. Si hubiese una vida que realmente nos sería mejor llevar, y si existe una idea que, de ser creída, nos ayudaría a llevar esa vida, entonces realmente *nos será mejor* creer en tal idea, *a menos, claro está, que creer en ella ocasionalmente entre en conflicto con otros beneficios vitales más importantes.*

«¡Lo que nos sea mejor creer!» Esto suena muy parecido a una definición de la verdad. Se aproxima mucho a decir: «lo que *debemos* creer», y no creo que ninguno de ustedes encuentre nada de extraño en *esta* definición. ¿Es que acaso no debemos creer lo que *nos resulta mejor* creer? ¿Podemos, entonces, mantener permanentemente separadas la noción de lo que nos resulta mejor y la noción de lo que nos resulta verdadero?

El pragmatismo dice que no, y yo estoy completamente de acuerdo. Quizá ustedes también lo estén, por lo menos en su enunciado abstracto, aunque ciertamente con la sospecha de que si creyéramos de manera práctica en todo lo que beneficia a nuestras propias vidas, acabaríamos dando rienda suelta a todo tipo de fantasías sobre los asuntos de este mundo y a todo tipo de supersticiones sentimentales sobre un mundo futuro. Indudablemente, su sospecha está bien fundada y es evidente que cuando se pasa de lo abstracto a lo concreto ocurre algo que complica la situación.

Acabo de decir que lo que nos resulte mejor creer es verdadero *a menos que la creencia ocasionalmente entre en conflicto con algún otro beneficio vital.* Ahora bien, en la vida real ¿con qué beneficios vitales se halla más expuesta a chocar cualquiera de nuestras creencias particulares? ¿Con qué, sino con los beneficios vitales aportados por *otras creencias,* cuando éstos demuestran ser incompatibles con los primeros? En otras palabras, el mayor enemigo de cualquiera de

nuestras verdades puede serlo el resto de nuestras verdades. Invariablemente, las verdades poseen este apremiante instinto de autoconservación y el deseo de aniquilar cualquier cosa que las contradiga. Mi creencia en lo Absoluto, fundada en el bien que me hace, debe soportar el desafío de todas mis otras creencias. Concedamos que podría resultar verdadera en tanto que me proporcionara unas vacaciones morales. No obstante, tal como yo la concibo –y permítanme que ahora hable, por así decir, de manera confidencial y solamente en lo que atañe a mi propia persona– choca con otras verdades mías cuyos beneficios odiaría perder a cuenta de ella. Resulta que está asociada con un tipo de lógica de la que soy enemigo, y considero que me enreda en paradojas metafísicas que son inaceptables, etc., etc..., y como ya tengo bastantes dificultades en la vida sin necesidad de añadir la de soportar ese tipo de incongruencias intelectuales, yo, personalmente, prescindo de lo Absoluto. O me *tomo*, sin más, mis vacaciones morales; o si no, como filósofo profesional, intento justificarlas mediante algún principio diferente.

Si pudiera reducir mi noción de lo Absoluto a su mero valor de otorgar vacaciones morales, no entraría en conflicto con mis otras verdades. Pero no podemos restringir nuestras hipótesis tan fácilmente, porque conllevan otros aspectos supernumerarios, y éstos son los que producen ese choque. Mi falta de fe en el Absoluto significa falta de fe en esos otros elementos supernumerarios, pues creo firmemente en la legitimidad de tomarse vacaciones morales.

Con esto ven lo que quería decir cuando llamé mediador y conciliador al pragmatismo y dije, tomando la frase de Papini, que «flexibiliza» nuestras teorías [14]. En efecto, carece de prejuicios, de dogmas obstructivos y de cánones rígidos de lo que debe contar como prueba. El pragmatismo es completamente afable. Dará cabida a cualquier hipótesis y tomará en consideración cualquier evidencia. De ahí que, en el campo religioso, lleva una gran ventaja tanto sobre el em-

pirismo positivista, con su sesgo antiteológico, como sobre el racionalismo religioso, con su exclusivo interés por lo remoto, lo noble, lo simple y lo abstracto en el terreno del pensamiento.

En dos palabras: el pragmatismo amplía el campo para buscar a Dios. El racionalismo se aferra a lo lógico y a lo empíreo; el empirismo se aferra a los sentidos externos. El pragmatismo se presta a ambas cosas, a seguir la lógica o los sentidos, y a sopesar las experiencias más humildes y más personales. Si poseen consecuencias prácticas, sopesará las experiencias místicas. Aceptará un Dios que habite en lo más sucio del hecho particular, si puede parecer un lugar adecuado donde encontrarle.

Su única prueba de la verdad probable es lo que mejor funciona para orientarnos, lo que mejor se adapta a cada aspecto de la vida y se combina con el conjunto de las demandas de la experiencia, sin omitir nada. Si las ideas teológicas hacen esto, si la noción de Dios en particular demostrara que lo hace ¿cómo podría el pragmatismo negar la existencia de Dios? No vería sentido alguno en considerar como «no verdadera» a una noción que pragmáticamente resultara tan ventajosa. ¿Qué otro género de verdad podría existir para el pragmatista, sino todo este acuerdo con la realidad concreta?.

En mi última conferencia volveré a ocuparme de las relaciones del pragmatismo con la religión. Ya ven ustedes lo democrático que es. Sus maneras son tan plurales y flexibles, sus recursos tan ricos e infinitos, y sus resultados finales tan propicios como las de la madre naturaleza.

Conferencia III
Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente

Trataré ahora de hacer más familiar el método pragmático, presentando algunos ejemplos de su aplicación a problemas particulares. Empezaré por lo más árido, y lo primero que haré será discutir el problema de la *sustancia.* Todo el mundo emplea la vieja distinción entre sustancia y atributo, conservada como una reliquia en la estructura misma del lenguaje humano, en la diferencia entre el sujeto gramatical y el predicado gramatical. He aquí un trozo de tiza. Sus modos, atributos, propiedades, accidentes o afecciones –úsese el término que se quiera– son la blancura, la friabilidad, la forma cilíndrica, la insolubilidad en el agua, etc. Pero el portador de estos atributos es tanta o cuanta *tiza*, que es como se llama a la sustancia a la que son inherentes. De igual modo, los atributos de este pupitre son inherentes a la sustancia «madera», los de mi abrigo a la sustancia «lana», y así sucesivamente. A su vez, la tiza, la madera y la lana, a pesar de sus diferencias, tienen propiedades comunes en tanto modos de una sustancia todavía más primaria, *materia,* cuyos atributos son la ocupación de espacio y la impenetrabilidad. Similarmente, nuestros pensamientos y sentimientos son afecciones o propiedades de nuestras distintas *almas*, que son

sustancias, aunque, de nuevo, no lo son enteramente por sí mismas; son modos de una sustancia todavía más profunda: «espíritu».

Ahora bien: pronto se advirtió que todo cuanto *conocemos* de la tiza es la blancura, la friabilidad, etc.; que todo lo que *conocemos* de la madera es la combustibilidad y la estructura fibrosa. Cada sustancia, pues, es conocida por relación a un grupo de atributos, y estos atributos constituyen su único valor en efectivo para nuestra experiencia real. La sustancia se revela, en cada caso, a través de *ellos;* y si no tuviéramos contacto con *ellos* ni siquiera sospecharíamos de su existencia. Si Dios no dejara de enviárnoslos en un orden inalterado, pero en un momento dado destruyera milagrosamente la sustancia que los sostiene, nunca podríamos apreciar ese momento, porque nuestras propias experiencias no se verían alteradas. De acuerdo con esto, los nominalistas adoptan la opinión de que la sustancia es una idea espuria debida a ese inveterado ardid humano que consiste en convertir los nombres en cosas. Los fenómenos se dan en grupos: el grupo de la tiza, el grupo de la madera, etc.; y cada grupo recibe su nombre, un nombre que tratamos como si fuera el soporte del grupo de fenómenos. Por ejemplo, se suele entender que la baja temperatura de un día como hoy, procede de algo llamado «clima». En realidad, el clima sólo es el nombre que se da a un grupo de días, pero es tratado como si se hallase *detrás* del día; y en general, colocamos los nombres como si fueran una cosa existente, detrás de los hechos que nombran. Pero las propiedades fenoménicas de las cosas -dicen los nominalistas- no son realmente inherentes a los nombres; y si no son inherentes a éstos, no lo son a nada. Más bien, son *ad*herentes, o *co*herentes *entre sí,* y la noción de una sustancia inaccesible para nosotros, una sustancia a la que atribuimos la cohesión que sirve de soporte, como el cemento que sostiene las piezas de un mosaico, debe ser abandonada. El hecho de la sola cohesión, sin más, es

todo lo que significa la noción de sustancia. Y detrás de ese hecho no hay nada.

El escolasticismo ha tomado la noción de sustancia del sentido común, y la ha vuelto muy técnica y articulada. Pocas cosas parecerían tener menos consecuencias pragmáticas para nosotros que las sustancias, privados como estamos de todo contacto con ellas. Sin embargo, hay un caso en el escolasticismo que ha demostrado la importancia que tiene la idea de sustancia mediante su tratamiento pragmático. Me refiero a ciertas controversias sobre el misterio de la Eucaristía. La sustancia parecería tener aquí un valor pragmático de capital importancia. Puesto que los accidentes de la hostia no cambian en la cena del Señor y, sin embargo, se convierten en el cuerpo mismo de Cristo, el cambio no puede ser más que de la sustancia. La sustancia que es el pan debe haber sido eliminada y sustituida milagrosamente por la sustancia divina sin alterar las propiedades sensibles inmediatas. Pero aunque éstas no se alteren, habrá tenido lugar una tremenda diferencia, nada menos que la siguiente: que quienes reciben el sacramento se alimentan de la propia sustancia divina. La noción de sustancia irrumpe en la vida, pues, con un efecto extraordinario, siempre que se admita que las sustancias pueden separarse de sus accidentes e intercambiar estos últimos.

Ésta es la única aplicación pragmática de la idea de sustancia de la que tengo conocimiento, y es obvio que sólo pueden tratarla en serio aquellos que ya creen en la «presencia real» basándose en otros fundamentos independientes.

La *sustancia material* fue criticada por Berkeley con efectos tan contundentes que su nombre no ha dejado de reverberar a través de toda la filosofía posterior. El tratamiento que Berkeley dio a la noción de materia es tan conocido que no necesita muchos comentarios. Lejos de negar el mundo externo que conocemos, Berkeley lo corrobora. Según Berkeley, lo que más directamente reducía el mundo externo a

irrealidad era la noción escolástica de una sustancia material inaccesible para nosotros, una sustancia *detrás* del mundo externo más profunda y real que él, una sustancia que hace falta para sustentarlo. Si se abole la sustancia -decía- y se cree que Dios, al que podemos entender y aproximarnos, nos envía directamente el mundo sensible, se confirmará y respaldará a éste con su divina autoridad. En consecuencia, la crítica que Berkeley hizo de la noción de «materia» fue absolutamente pragmatista [1]. La materia se conoce por nuestras sensaciones de color, figura, dureza y otras semejantes. Ellas son el valor en efectivo del término. La diferencia que la materia produce en nosotros, el hecho de que exista realmente, es que entonces obtenemos esas sensaciones; y cuando no existe, es que carecemos de ellas. Esas sensaciones son, pues, su único significado. Berkeley no niega, pues, la materia; simplemente nos dice en qué consiste. Es un nombre verdadero justamente a esos efectos de sensaciones.

Locke, y más tarde Hume, aplicaron una crítica pragmática similar a la noción de *sustancia espiritual*. Sólo mencionaré aquí el punto de vista de Locke sobre la «identidad personal». Sin dudarlo, Locke reduce esta noción a su valor pragmático en términos de experiencia. Significa -dice- tanto como tener conciencia; es decir, el hecho de que en un momento de la vida recordamos otros momentos y los sentimos como partes de una y la misma historia personal. El racionalismo ha explicado esta continuidad práctica de nuestra vida con la unidad de nuestra sustancia anímica o espiritual. Pero Locke dice: supongamos que Dios suprimiera la conciencia. Muy bien, ¿qué ganaríamos *nosotros* si aún poseyéramos el principio anímico? Supóngase que Dios atribuyera la misma conciencia a diferentes almas: ¿nos iría peor a *nosotros* por ese hecho, en la medida que fuéramos conscientes de *nosotros mismos?* En los tiempos de Locke el alma era, antes que nada, algo que merecía premios o castigos. Pues bien, Locke enfocó el problema

desde ese punto de vista, y así mantuvo la cuestión en el terreno pragmático:

Supóngase –dijo– que alguien se concibe a sí mismo como la misma *alma* del que en su día fuera Néstor o Teristes. ¿Podría pensar que sus acciones son suyas propias y no de las de otra persona que ha existido antes? Pero en cuanto llegara a ser *consciente* de cualquiera de las acciones de Néstor, sentiría que es la misma persona que aquél, se sentiría Néstor, ¿no?... En esta identidad personal se fundamenta todo el derecho y la justicia del premio y del castigo. Parece razonable que a nadie se le puede hacer responder de algo de lo que no tiene conocimiento alguno, pero que recibe su condena con arreglo a la acusación o absolución de su conciencia. Supóngase que un hombre es castigado ahora por lo que hubiese hecho en otra vida y de lo cual no tiene ninguna conciencia: ¿qué diferencia existe entre ese castigo y el haber sido creado desde el principio como un infeliz y miserable?

Así pues, para Locke nuestra identidad personal consiste exclusivamente en ciertos particulares definibles pragmáticamente; plantearse si, aparte de estos hechos verificables, esa identidad también es inherente a un principio espiritual, no es más que una especulación meramente curiosa. Locke, como era un transigente, toleró pasivamente la creencia en un alma sustancial detrás de nuestra conciencia, pero Hume, su sucesor, y la mayoría de los psicólogos empíricos posteriores, han negado el alma, salvo como nombre para las cohesiones verificables en nuestra vida interior. Vuelven a descender con el alma a la corriente de la experiencia y la canjean en efectivo por el valor contante y sonante que tenga en términos de «ideas» y sus mutuas y peculiares conexiones. Como he dicho con respecto al enfoque de la materia que hace Berkeley, el alma es buena o «verdadera» justamente a *esos* efectos, pero no más.

Es natural que la alusión a la sustancia material sugiera la doctrina del materialismo; pero el materialismo filosófico

no implica necesariamente la creencia en la «materia» como un principio metafísico. Se puede negar la materia en este sentido, tan enérgicamente como lo hizo Berkeley; se puede ser un fenomenalista como Huxley [2], y, sin embargo, seguir siendo un materialista en su sentido más amplio, o sea, se pueden explicar los fenómenos superiores por los inferiores, y abandonar los destinos del mundo a merced de sus fuerzas y elementos más ciegos. Es en este sentido amplio de la palabra en el que el materialismo se opone al espiritualismo o teísmo. Las leyes de la naturaleza física son las que hacen moverse las cosas, nos dice el materialismo. Las más altas producciones del genio humano podrían ser calculadas por alguien que tuviera un conocimiento directo y completo de los hechos, de sus condiciones fisiológicas, independientemente de si la naturaleza sólo existe en nuestro espíritu, como pretenden los idealistas, o no. En cualquier caso, nuestras mentes tendrán que examinar el género de naturaleza de que se trata, y registrarlo como algo que opera según las ciegas leyes de la física. Ésta es la contextura del materialismo de nuestros días, al que sería mejor llamar naturalismo. Contra él se alza el «teísmo», o lo que en un sentido más amplio podría denominarse «espiritualismo». El espiritualismo nos dice que la mente no sólo atestigua y registra las cosas, sino que también las hace andar y funcionar: así, el mundo es guiado, no por sus elementos inferiores, sino por sus elementos superiores.

Tal como se plantea normalmente, toda esta cuestión no es más que un conflicto entre preferencias estéticas. La materia es basta, tosca, burda y rastrera; el espíritu es puro, elevado, noble; y como está en más consonancia con la dignidad del universo dar primacía en él a lo que parece superior, el espíritu debe ser afirmado como el principio rector. El gran error del racionalismo consiste en tratar los principios abstractos como finalidades ante las cuales nuestros intelectos han de rendirse admirados, sumidos en un estado de con-

templación veneradora. Tal como se suele presentar, el espiritualismo podría consistir simplemente en un estado de admiración hacia un tipo de abstracción, y en uno de aversión hacia otro. Recuerdo a un digno profesor espiritualista que, cuando aludía al materialismo, siempre lo llamaba la «filosofía del fango», dándolo así por refutado.

Para un espiritualismo como éste hay una respuesta fácil, y el Sr. Spencer efectivamente la da. En algunas de las estupendas páginas del final del primer volumen de su *Psychology* nos indica que una «materia» infinitamente sutil que realizara movimientos inimaginablemente rápidos y delicados como los que postula la ciencia moderna en sus explicaciones, no tendría en sí la menor traza de tosquedad [3]. Spencer también señala que la concepción del espíritu que hasta ahora hemos forjado los mortales de nosotros, resulta demasiado tosca para abarcar adecuadamente la exquisita delicadeza de los hechos de la Naturaleza. Ambos términos –dice– no son sino símbolos que apuntan a una realidad incognoscible en la que cesan todas sus oposiciones.

Contra una objeción abstracta, basta una réplica abstracta; y puesto que la oposición al materialismo nace del menosprecio que produce el carácter «tosco» de la materia, el Sr. Spencer les sale inmediatamente al paso: en efecto, la materia es infinitamente, increíblemente refinada. Para cualquiera que contemple el rostro del niño o del padre muertos, el simple hecho de que la materia *pueda* haber adoptado en un momento dado aquella bella forma, la vuelve sagrada para siempre. No supone diferencia alguna qué pueda ser el *principio* de la vida, si material o inmaterial; sea como sea, la materia coopera y se presta a todos los propósitos de la vida. Aquella amada encarnación se hallaba entre las posibilidades de la materia.

Pero ahora, en vez de apoyarnos en principios y seguir esta atrofiada moda intelectualista, apliquemos el método pragmático al asunto. ¿Qué *entendemos* por materia? ¿Qué

diferencia práctica puede implicar *ahora* el hecho de que al mundo le haga funcionar el espíritu o la materia? Creo que planteado así, el problema adquiere un carácter muy diferente.

Primero de todo, quiero llamar su atención sobre un hecho curioso. Que estimemos al mundo producto de la materia, o que pensemos que su autor fue un espíritu divino, es algo que no implica ni la más mínima diferencia en lo que respecta al *pasado* del mundo.

Imaginen, en efecto, la totalidad de los contenidos del mundo dada de una vez, irrevocablemente; e imaginen que en ese mismo momento el mundo finaliza y no tiene futuro. Dejemos entonces que un teísta y un materialista apliquen sus explicaciones rivales a su historia. El teísta nos tratará de mostrar cómo lo hizo Dios; el materialista, queremos suponer que con igual éxito, nos expondrá cómo ha surgido de fuerzas físicas ciegas. Pero pidamos al pragmatista que elija entre esas dos teorías. ¿Cómo podrá aplicar su criterio si el mundo ya está acabado y completo? Para él, los conceptos son cosas con las que se vuelve a la experiencia, cosas que nos hacen buscar diferencias. Pero, por hipótesis, ya no existe más experiencia y ya no hay diferencias posibles que se puedan buscar. Ambas teorías han mostrado ya todas sus consecuencias y, de acuerdo con la hipótesis que adoptamos, resultan idénticas. Por consiguiente, el pragmatista debe decir que las dos teorías, a pesar de tener nombres opuestos tan resonantes, significan exactamente lo mismo, y que la disputa es puramente verbal. (Estoy suponiendo, por supuesto, que las teorías *han* sido igual de acertadas en sus explicaciones de lo que existe.)

Pero mírenlo sinceramente y díganme qué *valor* tendría un Dios ahí *plantado*, con su obra consumada y con su mundo consumido. Valdría, exactamente, lo que pudiera valer ese mundo. Su poder creador podría alcanzar hasta ese grado de resultados, con su combinación de méritos y defec-

tos, pero no podría pasar de ahí. Puesto que no habría futuro; puesto que el valor y el sentido del mundo ya habría sido obtenido y realizado a través de los sentimientos que lo acompañaron en el tránsito y ahora lo acompañan hacia el fin; puesto que (a diferencia de lo que ocurre en nuestro mundo real) no se derivaría ninguna significación complementaria de su función de preparar algo todavía por venir, ¡vamos!, que entonces el mundo nos daría, por así decir, la medida de Dios. Éste sería el Ser que, de una vez y para siempre, llegó a crear *esto;* y deberíamos estarle agradecidos por ello, pero no por nada más. Ahora bien, aceptando la hipótesis contraria, a saber, que los pedazos de materia podrían dar origen, siguiendo sus propias leyes, a no menos que este mismo mundo, ¿no deberíamos estarles igualmente agradecidos? ¿Dónde estaría, pues, nuestra pérdida si prescindiéramos de Dios como hipótesis y dejáramos a la materia como único responsable? ¿Dónde estaría la insensibilidad y la crudeza? Y si la experiencia es lo que es de una vez para siempre, ¿cómo podría la presencia de Dios en ella volverla más viva y rica?

Con franqueza, no hay forma de responder a esto. Se supone que el mundo que realmente experimentamos es el mismo en todos sus detalles con arreglo a cualquiera de las dos hipótesis, «el mismo, para nuestra alabanza o para nuestro menosprecio», como dice Browing [4]. Está ahí de forma irrevocable: un regalo que no puede devolverse. Considerar a la materia como su causa no hace desaparecer ninguno de los elementos particulares que lo han compuesto; y considerar a Dios como su causa no los aumenta. Son, respectivamente, el Dios o los átomos de este mismo mundo y no de otro. De existir, Dios habría hecho exactamente lo que los átomos habrían hecho –presentándose con el carácter de tales átomos, por así decir– y merecería la misma gratitud que merecen éstos, no más. Si su presencia no introduce ningún cambio o efecto diferente en la ejecución, seguro que tam-

poco le añade más dignidad. Ni ésta quedaría rebajada si estuviera ausente y los átomos fueran los únicos actores en escena. Una vez que la obra termina, una vez que cae el telón, ésta no se mejora por atribuir su autoría a un ilustre genio, ni tampoco se empeora por considerarle un vulgar escritorzuelo [5].

Por consiguiente, si de nuestras hipótesis no cabe deducir futuros pormenores de experiencia o conducta, el debate entre el materialismo y el teísmo resulta completamente vacuo e insignificante. En este caso, la materia y Dios significan exactamente lo mismo. A saber: la fuerza necesaria, ni más ni menos, que es capaz de hacer exactamente este mundo al completo. Y en tal caso, será de personas sensatas volver la espalda a una discusión tan superflua. Consecuentemente, la mayoría de los hombres instintivamente, y deliberadamente los positivistas y científicos, dan la espalda a aquellas disputas filosóficas de las que no puede seguirse algo relacionado con las consecuencias futuras y concretas. Reprochar el carácter verbal y vacío de la filosofía seguramente nos resulta muy familiar. Si el pragmatismo es verdadero, ese reproche está perfectamente fundado, a menos que se pueda mostrar que las teorías candentes tienen resultados prácticos alternativos, por sutiles y distantes que puedan ser. Ni el hombre común, ni el de ciencia, descubren, según nos dicen, tales resultados, pero el metafísico tampoco puede discernir ninguno, así que aquéllos están realmente en su derecho de hacer lo propio contra él. Su ciencia no es más que una pomposa trivialidad y resulta absurdo dotar de una cátedra a un ser así.

En consecuencia, en todo auténtico debate metafísico siempre está envuelto algún asunto de orden práctico, por hipotético y remoto que sea. Para entender esto, volvamos a nuestra cuestión y colóquense ustedes mismos en el mundo en que vivimos, en el mundo que *tiene* un futuro, que todavía se halla incompleto en este momento, mientras habla-

mos. En este mundo inconcluso e inacabado, el dilema «¿materialismo o teísmo?» tiene un valor profundamente práctico, y merece la pena que dediquemos unos minutos para comprobarlo.

¿Hasta qué punto difiere realmente el plan para nosotros, según consideremos que los hechos de la experiencia hasta la fecha son configuraciones sin ningún propósito adoptadas por átomos ciegos que se mueven de acuerdo a leyes eternas, o bien, por otra parte, que se deban a la providencia de Dios? Respecto a los hechos pasados, no hay diferencia alguna, pues esos hechos ya están contabilizados, embolsados, ganados; y el bien que pudiera haber en ellos ya está reembolsado, sea su causa Dios o lo sean los átomos. En efecto, hoy día existen muchos materialistas que, ignorando completamente el futuro y los aspectos prácticos de la cuestión, tratan de eliminar el odio que suscita el solo nombre del materialismo, e incluso eliminar la palabra misma, haciendo ver que si la materia pudiera dar origen a todas esas ventajas, en ese caso, la materia, funcionalmente considerada, sería una entidad tan divina como Dios (de hecho, indistinguible de Dios); o sea, sería lo que entendemos por Dios. Así que –nos dicen– dejad de usar esos dos términos en desproporcionada oposición. Úsese el uno libre de connotaciones clericales; y el otro, sin las implicaciones de tosquedad, crudeza e innobleza. En vez de hablar de Dios o de la materia, háblese del misterio original, de la energía incognoscible, de la fuerza única. Ésta es la ruta que nos recomienda encarecidamente el Sr. Spencer; y de hecho, si la filosofía fuera meramente retrospectiva, podría proclamarse como un excelente pragmatista.

Pero la filosofía también es prospectiva, y, por lo tanto, después de encontrarse lo que el mundo ha sido, lo que ha hecho y producido, todavía hace una pregunta más: «¿qué *promete* el mundo?». Désenos una materia que prometa *éxito,* que esté obligada por sus leyes a conducir nuestro mun-

do lo más cerca posible de la perfección, y no habrá persona racional que no venere esa materia de tan buena gana como el Sr. Spencer venera lo que él llama energía incognoscible. No sólo ha contribuido hasta ahora a la ecuanimidad, sino que lo hará para siempre, y eso es todo lo que necesitamos. Hace prácticamente todo cuanto un Dios pueda hacer, equivale a Dios, su función es la de un Dios y se ejerce en un mundo en el que un Dios ahora resultaría superfluo; pues de un mundo semejante nunca podría, lícitamente, echarse de menos a Dios alguno. El nombre adecuado de la religión sería «emoción cósmica».

Pero *¿es* la materia que hace transcurrir al proceso de evolución cósmica del que habla el Sr. Spencer un principio de perfección sin fin como éste? Indudablemente que no lo es, pues el fin futuro de toda cosa o sistema de cosas sometido al desarrollo cósmico está condenado por la ciencia a la muerte y la tragedia[6]. El Sr. Spencer, al limitarse a lo estético e ignorar el lado práctico de la controversia, no ha contribuido realmente en nada a su solución. Pero aplíquese nuestro principio de los resultados prácticos, y se verá el significado vital que inmediatamente adquiere el dilema entre materialismo y teísmo.

Tan indiferentes cuando los consideramos retrospectivamente, el teísmo y el materialismo apuntan, sin embargo, a perspectivas de la experiencia completamente diferentes cuando los vemos prospectivamente. Según la teoría de la evolución mecánica, las leyes de redistribución de la materia y el movimiento, a las que ciertamente hay que agradecer todas las buenas horas que nuestros organismos nos han proporcionado y todos los ideales que nuestras mentes forjan ahora, están, sin embargo, fatalmente condenadas a deshacer de nuevo su obra, y disolver todo cuanto antaño desarrollaron. Todos ustedes conocen el cuadro del estado final del universo que nos pinta y vaticina la ciencia evolucionista. No creo que se pueda expresar mejor que con las palabras

del Sr. Balfour[7]: «Las energías de nuestro sistema decaerán, la luz solar se eclipsará, y la tierra, sin mareas, inerte, no podrá mantener a la especie que perturbó por un momento su soledad. El hombre se hundirá en el abismo, y todos sus pensamientos perecerán. La inquieta conciencia que durante un lapso ha roto en este oscuro rincón el resignado silencio del universo, volverá a reposar. La materia nunca más volverá a reconocerse a sí misma. Los "monumentos imperecederos", los "hechos inmortales", la muerte misma, y el amor, más fuerte que la muerte, quedarán como si nunca hubieran existido. Nada de lo que hay será mejor o peor por mucho que haya sido el esfuerzo, el genio, la constancia y el sufrimiento humano que tratara de abrirse paso a través de incontables generaciones» *.

Aquí está la médula del asunto; que aunque en las vastas derivas del tiempo cósmico de cuando en cuando se han dejado entrever maravillosas costas de ensueño y han flotado encantadores bancos de nubes, muy perseverantes antes de disiparse –igual que ahora mismo, y para nuestro júbilo, nuestro propio mundo persiste en continuar–; pese a todo esto –digo–, cuando estos transitorios productos hayan desaparecido, nada, absolutamente *nada* permanecerá; nada que atestigüe aquellas cualidades, aquellos elementos de ensueño que esos productos pudieron conservar como santuarios. Morirán y desaparecerán, borrados completamente de la esfera y ámbito de la existencia. Sin dejar un eco, una memoria; una huella de su paso en alguna cosa que más adelante viniera a hacerse cargo de ideales similares. Este definitivo naufragio, esta absoluta tragedia, es la esencia del materialismo científico tal como hoy se entiende. Las fuerzas eternas son las fuerzas inferiores, no las superiores; y son las últimas fuerzas que sobreviven dentro del único ciclo de evo-

* *The Foundations of Belief*, p. 30. [Arthur James Balfour, *Notes Introductory to the study of Theology*, Londres, 1895]

lución que conocemos con seguridad. El Sr. Spencer es de los que realmente cree esto. Así que, ¿por qué se pone a discutir con nosotros como si hiciéramos tontas objeciones estéticas a la «tosquedad» de «la materia y el movimiento», los principios de su filosofía, cuando lo que realmente nos desalienta es el desconsuelo de sus subsiguientes resultados prácticos?

No, la verdadera objeción al materialismo no es positiva, sino negativa. A estas alturas sería grotesco quejarse del materialismo por lo que *es*, por «tosquedad». La tosquedad sólo *da de sí* tosquedad: *eso* ya lo sabemos. Condenamos, en cambio, al materialismo por lo que *no* es: no es una garantía permanente para nuestros intereses más ideales, ni un medio de realización de nuestras más remotas esperanzas.

La noción de Dios, por otro lado, aunque no aparezca con tanta claridad como esas nociones matemáticas tan habituales en la filosofía mecánica, tiene, al menos, una superioridad práctica sobre ellas, al garantizar un orden ideal que debe ser conservado de un modo permanente. Un mundo con un Dios que diga la palabra quizás podría consumirse o congelarse, pero siempre podemos imaginárnoslo como alguien todavía pendiente de los viejos ideales y seguro de realizarlos donde quiera que sea. De forma que, donde él se halle, la tragedia sólo es provisional y parcial, y el naufragio y la disolución nunca son términos absolutamente definitivos. Esta necesidad de un orden moral eterno es una de las más hondas necesidades de nuestro corazón. Poetas como Dante y Wordsworth, que vivían con la convicción de ese orden, deben a este hecho el poder extraordinariamente tónico y consolador de su verso. Así pues, el significado real del materialismo y el espiritualismo descansa en sus diferentes apelaciones emocionales y prácticas, en los arreglos de nuestras actitudes concretas de esperanza y expectativa, con todas las delicadas consecuencias que implican sus diferencias, y no en esas sutilísimas abstracciones sobre la esencia pro-

pia de la materia, o sobre los atributos metafísicos de Dios. El materialismo significa, sencillamente, negar que el orden moral es eterno y cortar por lo sano con toda esperanza última. El espiritualismo significa afirmar un orden moral eterno y no impedir que surja la esperanza. Desde luego, en él hay una solución genuina para quienes la sientan así y, mientras los hombres sean hombres, siempre dará pie a un serio debate filosófico.

Pero posiblemente alguno de ustedes todavía no se dé por vencido. Aun admitiendo que el espiritualismo y el materialismo hagan diferentes profecías sobre el futuro del mundo, podrían despreciar esa diferencia. ¡Bah! –dirán–, es una diferencia tan infinitamente remota, que ningun espíritu sensato puede darle algún sentido. La esencia de un espíritu sensato –dirán también–, es tener miras a corto plazo, y no preocuparse de quimeras como las del futuro fin del mundo. Pues muy bien, pero yo creo que si dicen eso, no hacen justicia a la naturaleza humana. La melancolía religiosa no se quita de en medio así como así, con el simple calificativo de «enfermedad mental». Las cosas absolutas, las cosas últimas, las cosas que se superponen con todo, son las verdaderas preocupaciones filosóficas; todo espíritu elevado se las toma seriamente y todo espíritu con miras a corto plazo es, simplemente, un espíritu superficial.

Es cierto que, en este momento, concebimos de una forma bastante vaga los problemas de hecho que están en juego en este debate. Pero la fe espiritualista, en todas sus formas, atañe a un mundo de *promesa,* mientras que el sol del materialismo se pone sobre un mar de desesperación. Recuérdese lo que dije de lo Absoluto: nos concede vacaciones morales. Toda visión religiosa hace lo mismo. No sólo provoca nuestros momentos más extenuantes, sino que también abarca los más gozosos, los más despreocupados y plenos de confianza, y los justifica. Sin duda, bosqueja, aunque sea vagamente, motivos de justificación. Los rasgos exactos de los

futuros hechos salvadores que nos asegura nuestra creencia en Dios, tendrán que ser descifrados por los interminables métodos de la ciencia: sólo podemos *estudiar* nuestro Dios estudiando su creación. Pero, previamente a todo ese trabajo de investigación, podemos *disfrutar* de nuestro Dios, si es que tenemos uno. En cuanto a mí, creo que la evidencia a favor de Dios descansa, antes que nada, en las experiencias personales íntimas. Una vez que éstas te han dado tu Dios, su nombre significa, al menos, el beneficio del descanso. Recordarán lo que dije en la conferencia anterior sobre el modo en que las verdades chocan entre sí e intentan «derribarse» unas a otras. La verdad de «Dios» tiene que aguantar el reto de todas nuestras otras verdades. Se somete al tribunal de éstas, y éstas se someten al de ella. Nuestra opinión *final* sobre Dios solamente puede establecerse después de que todas las verdades consigan acoplarse mutuamente. ¡Esperemos que encuentren un *modus vivendi!*

Déjenme pasar ahora a un problema filosófico muy relacionado con el anterior: la *cuestión de un plan en la naturaleza.* Desde tiempo inmemorial se ha sostenido que la existencia de Dios está probada por ciertos hechos naturales. Muchos hechos aparecen como si estuvieran expresamente planeados con vistas a otros. Así, el pico, la lengua, las patas, la cola, etc., del pájaro carpintero lo adaptan maravillosamente a un mundo de árboles con gusanos escondidos en sus cortezas con los que alimentarse. Las partes de nuestro ojo se adaptan perfectamente a las leyes de la luz, dirigiendo sus rayos hasta formar una figura nítida en nuestra retina. Se ha sostenido que esta adaptación mutua entre cosas de origen diverso apoya la idea de un plan, y siempre se ha considerado a su diseñador o creador como una deidad amante de los hombres.

El primer paso en estos argumentos consistió en probar que ese plan *existía.* La naturaleza fue escudriñada tratando de que los resultados obtenidos de cosas diferentes se co-

rrespondieran unos con otros. Nuestros ojos, por ejemplo, originados en la oscuridad intrauterina, y la luz originada por el sol, se adaptan entre sí. Evidentemente, están hechos el uno *para* el otro. La visión es el fin planeado, y la luz y los ojos son los dos medios diferentes dispuestos a tal fin.

Teniendo en cuenta lo unánimemente que nuestros antepasados sintieron la fuerza de este argumento, resulta extraño observar lo poco que vale desde el triunfo de la teoría darwiniana. Darwin nos hizo ver que los accidentes fortuitos son capaces de producir resultados adaptativos siempre que tengan tiempo para sumarse unos a otros. Darwin nos hizo ver el inmenso derroche que hace la naturaleza para producir resultados que acaban siendo destruidos a causa de su inadaptación. También señaló todas esas adaptaciones que, si dependieran de un plan, supondrían más un diseñador malvado que uno bueno. Todo depende del punto de vista. Para el gusano oculto bajo la corteza, la admirable adaptación del organismo del pájaro carpintero para extraerle supone, más bien, un diseñador diabólico.

Los teólogos de nuestros días se han roto el cerebro para intentar abarcar los hechos darwinianos pero interpretándolos como si aun así respondieran a un propósito divino. Se solía plantear como una oposición: propósito *contra* mecanismo, o lo uno *o* lo otro. Era como si se dijera: «mis zapatos están evidentemente diseñados para adaptarse a mis pies, así que es imposible que hayan sido fabricados por un mecanismo». Nosotros sabemos que ocurren las dos cosas: que fueron hechos mediante una maquinaria que, a su vez, está planeada para adaptar los zapatos a los pies. La teología sólo necesita ampliar de un modo similar la interpretación de los designios de Dios. Así como el fin de un equipo de fútbol no es exclusivamente llevar el balón hasta una meta determinada (si fuera así, bastaría simplemente que se levantaran durante una noche oscura y lo colocaran allí), sino llevarlo hasta allí mediante un *dispositivo de condiciones*

fijo: reglas del juego y jugadores rivales, de igual forma, el designio de Dios -digámoslo así- no es simplemente crear hombres y salvarlos, sino más bien lograr que esto suceda mediante la sola operación del inmenso mecanismo de la naturaleza. Cabe suponer que sin las maravillosas leyes y contrafuerzas de la naturaleza, la creación y perfección del hombre serían logros demasiado insípidos para que Dios se las hubiera propuesto.

Con esto se salvaría la forma del argumento del plan, pero a expensas de su antiguo y accesible contenido humano. El diseñador ya no puede seguir siendo la vieja deidad de aspecto humano. Sus designios se vuelven tan amplios que resultan incomprensibles para nosotros los humanos. El *sentido* de esos designios nos abruma de tal modo que, en comparación, carece de importancia determinar el mero *para qué* atribuido a ellos por un diseñador. Sólo llegamos a comprender con dificultad el carácter de un espíritu cósmico cuyos propósitos se revelan plenamente a través de una extraña mezcla de bienes y de males que nos encontramos en este mundo real lleno de particulares. O más bien, no acertamos con la posibilidad de comprenderlo. La mera palabra «plan» carece por sí misma de consecuencias y no explica nada. Es el más estéril de los principios. La vieja cuestión de *si* existe un plan es inútil. La cuestión real es *¿qué* es el mundo, tenga o no tenga diseñador?, y esto sólo puede ser revelado a través del estudio de todos los detalles particulares de la naturaleza.

Recuérdese que, sea lo que sea lo que la naturaleza pueda haber producido o pueda estar produciendo, los medios deben necesariamente haber sido adecuados, deben haber sido *adaptados a tal producción.* En consecuencia, el argumento de la adaptación a un plan siempre se aplicaría, cualquiera que fuera el carácter del producto. La reciente erupción del Mont-Pelée, por ejemplo, ha requerido toda la historia previa para producir esa exacta combinación de casas desplo-

madas, cadáveres humanos y animales, barcos hundidos, cenizas volcánicas, etc., precisamente en esa espantosa configuración de posiciones. Francia ha tenido que ser una nación y colonizar la Martinica. Nuestro país tuvo que existir y mandar nuestros barcos allí. *Si* Dios se propuso exactamente aquel resultado, los medios a través de los cuales los siglos encaminaron sus influencias hacia ese siniestro, mostraron una exquisita inteligencia. Y lo mismo cabe decir de cualquier estado de cosas, en la naturaleza o en la historia, que nos encontremos realizados de hecho. Porque las partes de las cosas siempre deben producir *algún* resultado definido, sea caótico o armonioso. Cuando consideramos lo que realmente ha sucedido, las condiciones siempre deben aparecer perfectamente diseñadas para asegurarlo. Por tanto, siempre podemos decir, en cualquier mundo concebible, y de cualquier carácter concebible, que el mecanismo cósmico entero *puede* haber sido concebido y planeado para producirlo.

Pragmáticamente, pues, la palabra abstracta «plan» es un cartucho de fogueo. No acarrea consecuencias, no lleva a efecto nada. Vamos a ver: ¿qué clase de plan?, ¿y qué tipo de diseñador? Éstas son las únicas preguntas serias; y el estudio de los hechos es el único medio de obtener respuestas, siquiera aproximadas. Entretanto, como los hechos dependen de una lenta respuesta, quienquiera que insista en que *hay* un diseñador y que esté seguro de que tiene una naturaleza divina, obtendrá cierto beneficio pragmático del uso de ese término; el mismo, en efecto, que vemos que nos rinden los términos «Dios», «Espíritu», o «Absoluto». El «plan», a pesar de no tener valor como mero principio racionalista colocado por encima o por detrás de las cosas para nuestra admiración, se convierte en un término de *promesa* si nuestra fe lo concreta en algo teístico. Al reincorporarnos con él a la experiencia, ganamos una perspectiva de futuro más alentadora. Si lo que anima a las cosas no es una fuerza cie-

ga sino una fuerza visionaria y prometedora, entonces podremos razonablemente esperar mejores resultados. Esta vaga confianza en el porvenir es el único significado pragmático hasta ahora discernible en las palabras «plan» y «diseñador». Por supuesto, la cuestión de si la confianza cósmica es correcta y no equivocada, mejor y no peor, reviste un enorme significado. Pero esos términos contendrán, por lo menos, ese tanto de posible «verdad».

*

Permítanme que me ocupe ahora de otra controversia muy manida: *el problema del libre albedrío.* La mayoría de las personas que creen en el llamado libre albedrío lo hacen a la manera racionalista. Es un principio, una facultad o virtud positiva agregada al hombre, mediante la cual su dignidad se ve misteriosamente acrecentada. Quien cree en él lo debe hacer por esta razón. Los deterministas, que lo niegan, y que afirman que los hombres individuales no originan nada, sino que meramente transmiten al futuro todo el impulso del cosmos pasado del que sólo son una pequeña expresión, los deterministas -digo- rebajan así al hombre. El hombre resulta menos admirable cuando se le despoja de este principio creador. Imagino que más de la mitad de ustedes comparten esa creencia instintiva que tenemos en el libre albedrío, y que la admiración que despierta como un principio de dignidad, tiene mucho que ver con la lealtad que ustedes le profesan.

Pero el libre albedrío también ha sido discutido pragmáticamente y, por extraño que parezca, la misma interpretación pragmática ha sido explotada por ambos bandos de la disputa. Ya saben ustedes el peso que ha tenido en el debate de la ética el tema de la *responsabilidad.* Oyendo a algunas personas, uno podría suponer que la ética sólo aspira a ser un código de méritos y deméritos. Así viviría en nosotros el

antiguo fermento legal y teológico, el interés en el crimen, en el pecado y en el castigo. «¿A quién hay que culpar?, ¿a quién podemos castigar?, ¿a quién castigará Dios?...» Estas preocupaciones penden como un mal sueño sobre la historia religiosa del hombre.

Así que, tanto el libre albedrío como el determinismo se han impugnado y calificado de absurdos, porque cada uno, a los ojos de sus enemigos, parecía evitar la «imputabilidad» de las acciones buenas o malas a sus autores. ¡Qué extraña antinomia! El libre albedrío implica novedad, el injerto en el pasado de algo que no estaba contenido en él. Si nuestros actos estuvieran predeterminados, si meramente transmitiéramos el impulso de todo el pasado –dicen los defensores del libre albedrío– ¿de qué podríamos alabarnos o culparnos? Solo seríamos «agentes delegados» y no «directores». ¿Dónde estaría, en tal caso, nuestra preciosa imputabilidad y responsabilidad?

¿Pero dónde estaría si *tuviésemos* libre albedrío? –replican los deterministas–. Si un acto «libre» fuera una pura novedad, que no procede *de* mí, de mi yo previo, sino *ex nihilo,* y que simplemente se añade a mí ¿cómo podría ser responsable *yo*, el yo previo? ¿Cómo puedo poseer un *carácter* permanente que persista lo suficiente como para poder ser recompensado con la alabanza o la culpa? Tan pronto como el hilo de la necesidad interna fuera suprimido por la absurda doctrina indeterminista, el abalorio de mis días se desharía en una serie desperdigada de cuentas sueltas. Recientemente, los señores Fullerton y McTaggart se han enzarzado valientemente, a diestro y siniestro, con este argumento [8].

Quizá podría ser un buen argumento *ad hominen,* pero que, de otro modo, resulta penoso. Porque, dejando aparte otras razones, me pregunto yo si cualquier hombre, mujer o niño, con algún sentido de la realidad, no debería avergonzarse de alegar principios como el de la dignidad o el de la

imputabilidad. Entre ellos, cabe confiar con toda seguridad al instinto y la utilidad la misión social del castigo y del premio. Si una persona comete actos buenos, le elogiaremos; y si comete malos, le castigaremos; sí, de la forma que sea, e independientemente de las teorías que se plantean si los actos resultan de lo que hay previamente en ella, o si son algo nuevo en sentido estricto. Hacer que nuestra ética humana gire alrededor de la cuestión del «mérito» es una lamentable irrealidad: solamente Dios puede conocer nuestros méritos, si es que tenemos alguno. El fundamento real para admitir el libre albedrío es pragmático, pero no tiene nada que ver con ese despreciable derecho a castigar que tanto ruido ha armado en pasadas discusiones sobre el tema.

Pragmáticamente, el libre albedrío significa *novedades en el mundo;* el derecho a esperar que en sus más profundos elementos, así como en sus fenómenos más superficiales, el futuro no tiene por qué imitar y repetir de forma idéntica al pasado. La imitación *en masse* existe, ¿quién puede negarlo? La «uniformidad de la naturaleza» se da por presupuesta hasta en la menor ley. Pero la naturaleza sólo puede ser aproximadamente uniforme; y las personas en quienes el conocimiento del pasado del mundo ha engendrado pesimismo (o dudas acerca del carácter bueno del mundo, dudas que se convierten en certezas si ese carácter se da por inamovible para siempre), naturalmente que pueden dar la bienvenida al libre albedrío como una doctrina *meliorista.* Esta doctrina admite, al menos, que el progreso es posible, mientras que el determinismo nos asegura que toda nuestra noción de posibilidad procede de la ignorancia humana, y que los destinos del mundo están gobernados por la necesidad y la imposibilidad.

El libre albedrío, pues, es una teoría cosmológica general de la *promesa,* igual que la de lo Absoluto, la de Dios, la del Espíritu o la del Plan. Considerados abstractamente, ninguno de esos términos tiene contenido interno alguno, ninguno de ellos nos da descripción alguna, y ninguno de ellos

conservaría el menor valor pragmático en un mundo cuyo carácter fuera perfecto de una forma evidente desde el principio. Me parece a mí que, si el mundo ya fuera desde el principio un paraíso de felicidad, el gozo de la mera existencia, la pura emoción y el deleite cósmicos apagarían todo interés en esas especulaciones. Nuestro interés en la metafísica religiosa proviene del hecho de que sentimos inseguro nuestro futuro empírico, y necesitamos alguna garantía superior. Si el pasado y el presente fueran absolutamente buenos, ¿quién desearía que el futuro no se pareciera a ellos? ¿Quién podría desear el libre albedrío? ¿Quién no diría con Huxley: «dejad que cada día se me dé cuerda como a un reloj, que marche correctamente de una forma indefectible, y no exigiré mejor libertad»?[9]. En un mundo ya perfecto «la libertad» sólo podría significar la libertad de *ser peor*; ¿y quién podría estar tan loco como para desear tal cosa? Ser necesariamente lo que se es y no poder ser en modo alguno otra cosa, daría el último toque de perfección al universo del optimismo. Seguramente, la única *posibilidad* a la que uno puede aspirar racionalmente es a la posibilidad de que las cosas pueden ser *mejores*. Esta posibilidad, apenas necesito decirlo, es una posibilidad que, tal como va el mundo, tenemos motivos más que sobrados para desear.

Así que el libre albedrío carece de significado, a menos que sea una doctrina de *consuelo*. Y como tal, tiene su puesto al lado de otras doctrinas religiosas. Entre todas ellas, restauran las antiguas pérdidas y reparan pasadas desolaciones. Nuestro espíritu, encerrado dentro del recinto de la experiencia sensible, no para de decirle al intelecto que está en la torre: «Vigía, dinos si la noche muestra algún signo de promesa», y el intelecto le contesta en esos términos de promesa[10].

Aparte de este significado práctico, las palabras «Dios», «libre albedrío», «plan», etc., no tienen ninguno. Por oscuras que sean en sí mismas, o aunque se las considere de ma-

nera intelectualista, cuando las llevamos con nosotros a la espesura de la vida, *ahí* sí que su oscuridad acaba saliendo a la luz. Si al enfrentarnos con esas palabras nos detenemos en su definición, pensando que han de tener una finalidad intelectual, ¿adónde iremos a parar?, ¿cómo acabaremos? ¡Pues estúpidamente absortos en una farsa grandilocuente! «Deus est Ens, a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens», etc. [11]. ¿Qué decir del valor realmente instructivo de esta definición? Pues sencillamente que no significa absolutamente nada, pese a todo su pomposo ropaje de adjetivos. El pragmatismo es lo único que puede leer en ella algún significado positivo, y por eso vuelve completamente la espalda al punto de vista intelectualista. «Dios en su cielo; ¡y bravo por el mundo!» [12]. *Éste* es el verdadero meollo de la teología, y para ello no se necesita ninguna definición racionalista.

¿Por qué no confesamos esto todos, racionalistas y pragmatistas? El pragmatismo, lejos de fijar sólo sus miras en el terreno práctico inmediato, como se le acusa, abriga otros tantos intereses por las perspectivas más remotas del mundo.

Véase, pues, cómo todas estas cuestiones fundamentales giran, por así decirlo, sobre sus propios goznes; y cómo, en vez de mirar hacia atrás apoyándose sobre principios, sobre un *erkenntnissteoretische Ich*, un Dios, un *Kausalitätsprinzip*, un plan, un libre albedrío, considerados en sí mismos, como algo augusto y elevado sobre los hechos, véase –repito– cómo en vez de hacer esto el pragmatismo cambia el acento, y dirige sus miras hacia los hechos mismos. La cuestión realmente vital para todos nosotros es: ¿qué va a ser de este mundo?, ¿qué será de la vida? El centro de gravedad de la filosofía debe, por lo tanto, cambiar de lugar. La tierra de las cosas, durante tanto tiempo oscurecida por las glorias de las alturas etéreas, debe reasumir sus derechos. Un cambio de acento como éste significa que las cuestiones filosóficas se-

rán tratadas por mentalidades con un carácter menos abstracto que hasta ahora, mentes más científicas e individualistas en su tono, aunque no por eso menos religiosas. Habrá un traslado de la «sede de autoridad», que en buena parte recuerda a la de la reforma protestante. Y así como a los espíritus papistas el protestantismo les ha parecido a menudo un caos de anarquía y confusión, sin duda que el pragmatismo les parecerá lo mismo a los espíritus ultrarracionalistas de la filosofía. Filosóficamente les resultará una pura basura. Pero a pesar de eso, la vida sigue y logra sus fines en los países protestantes. Me atrevo a pensar que el protestantismo filosófico logrará una prosperidad análoga.

Conferencia IV
Lo uno y lo múltiple

Hemos visto en la última conferencia que cuando el método pragmático se ocupa de ciertos conceptos, en lugar de desembocar en un estado de admiración contemplativa, se zambulle con ellos en el río de la experiencia y amplía las perspectivas por medio de ellos. El plan, el libre albedrío, el Espíritu Absoluto, el espíritu en vez de la materia, poseen como único significado una mejor promesa en cuanto al desenlace de este mundo. Sean verdaderos o falsos, su significado es este meliorismo. A veces he pensado que el fenómeno que en óptica recibe el nombre de «reflexión total» es un buen símbolo de la relación entre las ideas abstractas y las realidades concretas, según la concibe el pragmatismo. Manténgase un vaso de agua un poco por encima de los ojos y mírese a través del agua su superficie –o mejor aún, mírese a través de la pared plana de un acuario– y entonces se verá una imagen reflejada de un brillo extraordinario, por ejemplo, la de una llama de una vela, o la de cualquier objeto luminoso situado en el lado opuesto del recipiente. En tales circunstancias, ningún rayo pasa más allá de la superficie del agua: todos los rayos vuelven a ser completamente reflejados hacia el fondo. Pues bien: hagamos que el agua represente el mundo

de los hechos sensibles, y que el aire que está sobre él represente el mundo de las ideas abstractas. Por supuesto, ambos mundos son reales, pero sólo interactúan en sus límites, y el *locus* de todo cuanto vive y nos ocurre, hasta donde abarque el total de la experiencia, es el agua. Somos como peces que nadan en el mar de los sentidos, limitados desde arriba por un elemento superior, pero incapaces de respirarlo puro o de penetrar en él. Sin embargo, obtenemos de él nuestro oxígeno, estamos en contacto incesante con él, ahora aquí y luego allá; y cada vez que entramos en contacto con él, somos devueltos al agua con nueva determinación y más energía en nuestro rumbo vital. Las ideas abstractas de las que está compuesto el aire son indispensables para la vida, pero resultan irrespirables por sí mismas y sólo son activas en su función de redirección. Todos los símiles son defectuosos, pero éste me atrae especialmente. Nos muestra cómo algo, que en sí mismo no es suficiente para la vida, puede, no obstante, ser un determinante efectivo de la vida en otra parte.

En esta conferencia deseo ilustrar el método pragmático con otra aplicación más. Deseo que arroje su luz sobre el antiguo problema de «lo uno y lo múltiple». Sospecho que este problema no les habrá quitado el sueño a muchos de ustedes, y no me asombraría que a alguno o alguna de ustedes nunca le haya inquietado lo más mínimo. Sin embargo, después de muchas cavilaciones, a mí me ha llegado a parecer el problema filosófico más importante de todos; central por lo cargado que está de significado. Según lo entiendo yo, si logramos saber si un hombre es un decidido monista o un decidido pluralista, quizás sabremos más sobre el resto de sus opiniones que si le damos cualquier otro nombre acabado en *-ista*. Creer en lo uno o creer en lo múltiple es una clasificación que acarrea el máximo número de consecuencias. Pero, en fin, tengan un poco de paciencia conmigo mientras intento transmitirles todo el interés que en mí despierta este problema.

La filosofía ha sido definida muy a menudo como la búsqueda o la visión de la unidad del mundo. Esta definición apenas se ha puesto en entredicho, y hasta cierto punto es verdadera, porque efectivamente la filosofía siempre ha manifestado, por encima de todo, su interés por la unidad. Pero ¿qué decir de la *variedad* de las cosas? ¿Es ésta una cuestión fuera de lugar? Si, en vez usar el término «filosofía», hablamos más en general de nuestro intelecto y sus necesidades, observaremos rápidamente que la unidad es sólo una de ellas. Siempre se ha admitido que el conocimiento directo de los detalles de hecho, junto con su reducción a sistema, es un sello indispensable de la excelencia de pensamiento. El espíritu «erudito», de tipo enciclopédico, filológico, el hombre esencialmente culto, nunca ha dejado de merecer elogios que también se dispensan al filósofo. A lo que realmente aspira nuestro intelecto no es ni a la variedad ni a la unidad, tomadas por separado, sino a la totalidad *. En esto, el contacto con las variedades de la realidad es tan importante como la comprensión de sus conexiones. La pasión humana de curiosidad marcha a la par con la pasión sistematizadora.

A pesar de este hecho evidente, la unidad de las cosas siempre se ha considerado más ilustre, por así decir, que su variedad. Cuando un joven llega a concebir la idea de que el mundo en su totalidad constituye un gran hecho, con todas sus partes moviéndose en bloque o formación, digámoslo así, y engranadas unas con otras, ese joven –digo– siente como si hubiera alcanzado una visión especial de las cosas, y mira con arrogancia a todo aquel que aún no es capaz de captar ese sublime conocimiento. Tomada así, abstractamente, tal como se nos presenta de primeras, la visión monista es tan vaga que difícilmente parecerá digna de defenderse intelectualmente. Sin embargo, es probable que, de un modo

* Véase A. Bellanger: *Les concepts de Cause, et l'activité intentionelle de l'Esprit*, París, Alcan, 1905, pág. 79.

u otro, todos ustedes acaricien esa idea. En los círculos cultos prevalece hasta tal punto un monismo abstracto, una respuesta emocional al carácter de unidad, como si fuera un rasgo del mundo no coordinado con su multiplicidad, pero muchísimo más excelente y eminente, que casi podríamos considerarlo parte integrante del sentido común filosófico. ¡*Claro* que el mundo es uno! –decimos–. ¿De qué otra manera, si no, podría ser un mundo? Por regla común, los empiristas son monistas tan obstinados de este tipo abstracto como los racionalistas.

La diferencia consiste en que los empiristas no se dejan deslumbrar tanto. La unidad no les ciega para todo lo demás, no apaga su curiosidad por las peculiaridades de los hechos, mientras que existe un género de racionalista que no duda en interpretar místicamente la unidad abstracta y olvidar cualquier otra cosa, que, sin vacilar, la trata como un principio, que le rinde culto y admira, y que, acto seguido, intelectualmente pone punto y final.

«¡El Mundo es Uno!». Esta fórmula podría ser una especie de culto numeral. Es verdad que el «tres» y el «siete» fueron considerados números sagrados, pero tomados abstractamente, ¿por qué ha de ser el «uno» más excelente que el «cuarenta y tres» o que el «dos millones diez»? Hay tan poco que meditar sobre esta primera y vaga convicción de la unidad del mundo, que a duras penas podemos entender lo que se quiere decir con ella.

La única manera de proseguir con esta noción es tratarla pragmáticamente. Concediendo que exista la unidad, ¿qué hechos serían diferentes a consecuencia de ello?, ¿qué cambiaría?, ¿en términos de qué se podría conocer la unidad? El mundo es uno; sí, pero, ¿*cómo* lo es? ¿Qué valor práctico tiene la unidad para *nosotros?*

Al plantear estas cuestiones pasamos de lo vago a lo definido, de lo abstracto a lo concreto. Y se nos ocurren distintas formas en las que la unidad predicada del universo po-

dría suponer realmente algo. Iré señalando sucesivamente las más obvias.

1. Primero, el mundo es, al menos, *un objeto de discurso*. Si su multiplicidad fuera tan irremediable que no permitiera *ninguna* unión entre sus partes, ni siquiera nuestras mentes podrían referirse con sentido al mundo en conjunto tomado de una vez: serían como unos ojos que intentaran mirar en direcciones opuestas. Es un hecho que con términos abstractos como «mundo» o «universo» tenemos la intención de abarcar el conjunto del mundo, y que expresamente con ello se da a entender que no hay ninguna parte que quede fuera. Obviamente, esta unidad de discurso no implica caracterizaciones monistas subsiguientes. Lo que antaño se llamó «caos» posee tanta unidad de discurso como un cosmos. Es verdaderamente extraño que tantos monistas consideren una gran victoria a su favor el oír decir a los pluralistas: «el universo es múltiple». «¡El universo!», dicen riéndose entre dientes; «su propio lenguaje los traiciona. Confiesan su propio monismo sin quererlo». Pues muy bien, ¡admitamos que las cosas son una en ese sentido! Podemos arrojar la palabra «universo» sobre el conjunto total de esas cosas, ¿y qué? Todavía queda por demostrar que las cosas son una unidad en algún otro sentido más valioso.

2. Por ejemplo, ¿son las cosas *continuas?* ¿Se puede pasar de una a otra, permaneciendo siempre dentro del mismo universo y sin peligro de caer fuera de él? En otras palabras: las partes de nuestro universo, ¿se *mantienen unidas* y no separadas como granos sueltos de arena? Incluso los granos de arena permanecen unidos a través del espacio en el que se hallan empotrados, y si consiguiésemos movernos de alguna forma a través de ese espacio, nos sería posible pasar de forma continua desde el primero al segundo de ellos. Así pues, el espacio y el tiempo son vehículos de continuidad, mediante los cuales las partes del mundo se mantienen en cohesión. La diferencia práctica resultante de estas formas

de unión para nosotros resulta inmensa. Toda nuestra vida motora se basa en ellas.

3. Existen otras incontables vías de continuidad práctica entre las cosas. Se pueden trazar líneas de *influencia* mediante las cuales se mantengan en cohesión. Siguiendo una de esas líneas se puede pasar de una cosa a otra hasta que se llegue a abarcar una buena parte de la extensión del universo. Con respecto al mundo físico, esas influencias omniunificantes serían la gravedad y la transmisión del calor. Las influencias eléctricas, luminosas y químicas siguen líneas semejantes de influencia. Pero los cuerpos opacos e inertes interrumpen la continuidad, así que, si no se quiere tardar una eternidad en avanzar, hay que flanquearlos o cambiar la modalidad de marcha. En la práctica, pues, habrán perdido la unidad del universo *en la medida que esté constituido por estas primeras líneas de influencia.*

Hay innumerables órdenes de conexión entre unas cosas particulares y otras cosas particulares; y el *engarce* de algunas de esas conexiones forma una especie de *sistema* mediante el cual se mantienen unidas. Por ejemplo, los hombres están conectados en una enorme red de *contacto*. Rodríguez conoce a Santos, Santos conoce a Pérez, etc., de tal forma que, *eligiendo adecuadamente los sucesivos intermediarios*, puede enviarse un mensaje desde Rodríguez al emperador de la China, o al rey de los pigmeos de África, o a cualquier otra persona del mundo habitado. Pero si en este experimento se elige a una persona inadecuada, os detendréis en seco, como si se tropezara con un elemento no conductor. Los sistemas de afecto, podríamos llamarlos así, están injertados en el sistema de contacto mutuo. *A* ama (u odia) a *B*; *B* ama (u odia) a *C*, etc. Pero estos sistemas son más pequeños que el gran sistema de contacto que presuponen.

Los esfuerzos humanos diariamente van unificando más y más el mundo según formas sistemáticas y definidas. Tenemos sistemas coloniales, postales, consulares, comercia-

les, todas cuyas partes obedecen a influencias definidas que se propagan dentro del sistema, pero no a hechos que están fuera de él. El resultado de ello son innumerables y pequeñas interconexiones de las partes del mundo que se inscriben dentro de otras mayores; pequeños mundos, no sólo de discurso, sino de operación, dentro de un universo más amplio. Cada sistema ejemplifica un tipo o grado de unión, en el que las partes están adheridas con un tipo peculiar de relación, de tal manera que una misma parte puede figurar en muchos otros sistemas diferentes, igual que un hombre puede desempeñar distintos oficios y pertenecer a distintos clubes. Desde este punto de vista «sistemático», el valor pragmático de la unidad del mundo consiste en que todas esas redes definidas existen real y prácticamente. Algunas abarcan más y son más extensas que otras; se superponen unas a otras; y entre todas ellas no dejan escapar ninguna parte elemental e individual del universo. Aunque la cantidad de desconexión entre las cosas es enorme (pues esas influencias y conjunciones sistemáticas siguen vías rígidamente exclusivas), todo cuanto existe se halla influido de *algún* modo por alguna otra cosa, siempre que tan sólo se pueda seleccionar la vía correcta. Planteándolo de una forma más laxa y general, podríamos decir que todas las cosas se vinculan y adhieren entre sí *de alguna forma*, y que en la práctica el universo existe en formas reticuladas o concatenadas que hacen de él un algo continuo o «integrado». Cualquier género de influencia contribuye a hacer del mundo uno, mientras sea posible seguirla a través de partes colindantes. Cabe afirmar, entonces, que «el mundo *es* Uno», queriendo decir, claro, que lo es con arreglo a este o aquel respecto, o sea, en la medida misma en que se pueda lograr de una de esas maneras. Pero *no* será uno de forma terminante, justamente en la medida en que no logre producirse de esas maneras; pues no hay conexión que no pueda fallar si, en vez de escoger buenos conductores, se eligen malos conductores. Esto les haría dete-

nerse al primer paso y les obligaría a considerar al mundo como una pura *multiplicidad* desde ese particular punto de vista. Si nuestra inteligencia se hubiera interesado por las relaciones disyuntivas como lo está por las conjuntivas, la filosofía habría celebrado con igual éxito la *desunión* del mundo.

El punto principal que conviene advertir es que la unidad y la multiplicidad se hallan absolutamente coordinadas. Ninguna de las dos es primordial, más esencial o más excelsa que la otra. Lo mismo que con el espacio, cuya separación de las cosas parece ir exactamente a la par con la unificación que les da, aunque unas veces nos percatamos de una de esas funciones y otras veces de la otra, así ocurre con nuestras relaciones generales con el mundo de las influencias: unas veces necesitamos conductores y otras no conductores, y en eso radica precisamente la sabiduría: en saber cuál es cuál en el momento apropiado.

4. Todos estos sistemas de influencia o no influencia pueden ser comprendidos bajo el problema general de la *unidad causal* del mundo. Si las influencias causales menores entre las cosas convergieran en un origen causal común a todas ellas en el pasado, una gran causa primera de todo lo que hay, entonces cabría hablar de la unidad causal absoluta del mundo. El *fiat* de Dios en el día de la creación ha figurado en la filosofía tradicional como tal causa y origen absolutos. El idealismo trascendental, al traducir la «creación» en «pensamiento» (o «voluntad de pensar») califica de «eterno» al acto divino en vez de «primero»; pero con todo, la unión de lo múltiple aquí es absoluta, como si lo múltiple no *existiera* salvo para lo Uno. Contra esta noción de la unidad de origen de todas las cosas, siempre se ha enfrentado la noción pluralista de una multiplicidad eterna, existente por sí misma en forma de átomos o incluso en unidades espirituales de algún tipo. Esta alternativa tiene, sin duda, un sentido pragmático, pero por lo que refiere a estas conferencias, qui-

zá sea mejor dejar pendiente esta cuestión de la unidad de origen.

5. Hablando pragmáticamente, el tipo más importante de unión que se obtiene entre las cosas es su *unidad genérica*. Las cosas existen en géneros, y hay muchos especímenes en cada género; y lo que el «género» implica para uno de ellos también lo implica para cualquier otro espécimen de ese género. Fácilmente podríamos pensar que cada hecho que tiene lugar en el mundo podría ser singular, o sea, diferente de cualquier otro hecho y único en su género. Pero en un mundo tal de singularidades, nuestra lógica carecería de utilidad, pues la lógica funciona predicando de una instancia singular lo que es verdadero de todo su género. Si en el mundo no hubiera dos cosas semejantes, no seríamos capaces de razonar desde nuestras experiencias pasadas a las futuras. La existencia de unidad genérica en las cosas quizás es la más primordial especificación pragmática del significado que puede tener afirmar que «el mundo es Uno». La unidad genérica *absoluta* podría obtenerse si existiera un *summun genus* bajo el que todas las cosas sin excepción pudieran llegar a subsumirse. Los candidatos para esta posición serían: «seres», «pensables», «experiencias». Si las alternativas expresadas por estos términos tienen o no algún significado pragmático, es otra cuestión que por ahora también prefiero dejar sin resolver.

6. Otra especificación de lo que puede significar la frase «el mundo es Uno» es la *unidad de propósito*. Hay un enorme número de cosas en el mundo que sirven a un propósito común. Todos los sistemas de fabricación humana (administrativos, industriales, militares, etc.) existen, cada uno de ellos, con un propósito específico y determinante. Todo ser vivo persigue sus propósitos particulares. Según el grado de su desarrollo, todos los seres cooperan en propósitos colectivos o de tribu, en fines más amplios que abarcan a otros menores, y así, concebiblemente podría llegarse a alcanzar

un propósito absolutamente único, final y culminante al servicio del cual estarían todas las cosas sin excepción. Sobra decir que las apariencias chocan con esta visión. Como he dicho en la tercera conferencia, todo resultado *puede* haber tenido un propósito de antemano, pero ninguno de los resultados que realmente conocemos en este mundo ha sido planeado de antemano en todos sus pormenores. Los hombres y las naciones parten con la vaga idea de llegar a ser ricos, grandes o buenos. Cada paso que dan saca a la luz oportunidades no previstas y cierra antiguas perspectivas, de tal modo que las especificaciones del propósito general tienen que ser cambiadas diariamente. Lo que a fin de cuentas se consiga podrá ser mejor o peor que lo previsto; pero siempre será más complejo y diferente.

Nuestros diferentes propósitos también están en pugna unos con otros. Cuando uno no puede vencer al otro, hacen una concesión; con lo que el resultado vuelve a ser diferente de lo que expresamente se propuso de antemano. Gran parte de los fines propuestos pueden lograrse de una forma vaga y general, pero todo parece apoyar con fuerza la visión de que, teleológicamente, nuestro mundo está unificado de forma incompleta y siempre está intentando lograr que su unificación esté mejor organizada.

Quienquiera que defienda la unidad teleológica *absoluta* y diga que hay un propósito al que sirve todo pormenor del universo, dogmatiza por su cuenta y riesgo. A medida que nuestro conocimiento directo de los intereses en conflicto de las distintas partes del mundo se vuelve más concreto, a los teólogos que dogmatizan así les resulta cada vez más difícil imaginar en qué podría consistir ese propósito único y culminante. En verdad, vemos que ciertos males aportan bienes subsiguientes, que lo amargo da mejor sabor al cócktel, y que una pizca de peligro o apuro nos hace disfrutar más del triunfo. A partir de aquí, podemos generalizar vagamente y afirmar que todo el mal que hay en el universo no es sino

un instrumento para su mayor perfección. Pero la escala del mal que en realidad tenemos a la vista desafía toda humana tolerancia, y el idealismo trascendental, en las páginas de un Bradley o de un Royce, no nos lleva más allá que el libro de Job: los caminos del Señor no son nuestros caminos, así que, pongamos punto en boca. Un Dios a quien pueden satisfacerle esos horrores superfluos no es un Dios al que podamos apelar los seres humanos. Su ánimo salvaje es desproporcionado, y sus prácticas bromas resultan demasiado monstruosas. En otras palabras, lo «Absoluto» y su único propósito no es el Dios antropomórfico de la gente común.

7. También puede darse la *unión estética* entre las cosas, y es muy semejante a la unión teleológica. Las cosas dicen algo, cuentan una historia. Sus partes se entrelazan para desembocar en un clímax. Se hacen el juego unas a la otras en términos expresivos. Retrospectivamente, podemos ver que aunque ningún propósito definido presidía la cadena de acontecimientos, sin embargo, éstos tienen lugar de una forma dramática, con un comienzo, un medio y un final. De hecho, todas las historias finalizan y en ese sentido lo más natural es, de nuevo, adoptar el punto de vista de lo múltiple. El mundo está lleno de historias parciales que corren paralelas unas a las otras, comenzando y acabando en momentos desparejos. Se entrelazan y se interfieren mutuamente en ciertos puntos; pero no nos es posible unificarlas completamente en nuestras mentes. Si, por ejemplo, sigo la historia vital de ustedes, entonces tengo que apartar temporalmente la atención de mi propia historia. Incluso el biógrafo de unos gemelos tiene que presentarlos a la atención del lector de una forma alternativa.

De aquí que, quienquiera que afirme que el mundo en su conjunto nos cuenta una historia, no hace sino expresar otro de esos dogmas monistas en los que una persona debe creer por su cuenta y riesgo. Es fácil ver la historia del mundo de una forma pluralista, como una cuerda en la que cada he-

bra cuenta una historia distinta; pero es más difícil concebir cada corte transversal de la cuerda como un hecho absolutamente aislado, y sumar toda la serie longitudinal en un ser que viva una vida indivisa. La embriología nos ofrece una analogía que puede ayudarnos: el microscopista hace cientos de cortes transversales planos de un embrión y los une mentalmente en un conjunto sólido. Pero los grandes ingredientes del mundo, en cuanto seres, parecen ser transversalmente discontinuos, como las hebras de la cuerda, y coherentes sólo en sentido longitudinal. Seguidos en esa dirección resultan múltiples. Incluso cuando el embriólogo sigue el *desarrollo* de su objeto, tiene que ocuparse a su vez de la historia de cada órgano individual. Así pues, la unión estética *absoluta* es otro ideal meramente abstracto. El mundo se nos presenta como algo más épico que dramático.

Vemos, pues, cómo el mundo se halla unificado por sus diferentes sistemas, géneros, propósitos y dramas. Es verdad que hay más unión en todas estas maneras de lo que a primera vista parece, y que es una hipótesis legítima pensar que *podría* existir un propósito, un sistema, un género, o una historia que fueran supremos. Todo lo que digo aquí es que resulta precipitado afirmarlo dogmáticamente, sin otra evidencia mejor que la que poseemos hasta ahora.

8. Durante los últimos cien años el *gran Denkmittell* [*instrumento conceptual*] monista ha sido la noción de *el Conocedor único.* Los hechos múltiples sólo existirían como objetos para su pensamiento, como si fuera en su sueño, y *en la medida que los conoce,* tienen un propósito, forman un sistema, cuentan una historia para él. Esta noción de una *unidad noética omniabarcadora* de las cosas es el logro más sublime de la filosofía intelectualista. Los que creen en lo Absoluto, que es como llaman a ese ser omnisciente, suelen decir que lo hacen por razones determinantes que no puede eludir ningún pensador clarividente. Lo Absoluto tiene

consecuencias prácticas de largo alcance y en la segunda conferencia ya he llamado la atención sobre algunas de ellas. Seguramente hay muchos géneros de diferencias, importantes para nosotros, que se seguirían de su existencia verdadera. No puedo tratar aquí todas las demostraciones lógicas de la existencia de tal Ser, y me limito a decir que ninguna de ellas me parece sólida. Debo, por lo tanto, considerar la noción de un Ser omnisciente simplemente como una hipótesis, poniéndola exactamente a la par de forma lógica con la idea pluralista de que no existe punto de vista, ni foco de información desde los que sea visible de una vez el contenido total del universo. «La conciencia de Dios –dice el profesor Royce– constituye en su totalidad un momento consciente luminosamente transparente.»* Éste es el tipo de unidad noética a la que se aferra el racionalismo. El empirismo, en cambio, se satisface con otro tipo de unidad noética que resulta más humanamente familiar. Todo es conocido por *algún* conocedor junto con alguna otra cosa; pero los conocedores pueden acabar siendo irreductiblemente distintos, múltiples, y sin embargo, aun el mayor conocedor de todos ellos puede no llegar a conocer la totalidad de las cosas, e incluso no llegar a conocer de un solo golpe todo lo que conoce: puede estar sujeto al olvido. Cualquiera que sea el tipo obtenido, el mundo seguirá siendo noéticamente un universo. Sus partes serán conjuntadas por el conocimiento, pero, en un caso, el conocimiento se hallará absolutamente unificado, mientras que en el otro sólo estará pegado y solapado.

La noción de un Conocedor instantáneo o eterno (ambos adjetivos significan aquí lo mismo) constituye, como dije, el gran logro intelectualista de nuestro tiempo. De hecho, ha desbancado a esa concepción de «Sustancia» que los filósofos antiguos tanto valoraron, y con la cual se acostumbró a

* *The Conception of God*, Nueva York, 1897, p. 292.

realizar tanta obra de unificación: una sustancia universal, existente en sí y por sí, y de la cual todos los particulares de experiencia no son sino formas a las que proporciona apoyo. La sustancia ha sucumbido a la crítica pragmática de la escuela inglesa. Ahora sólo aparece como otro nombre para designar el hecho de que, según se presentan, los fenómenos se hallan de hecho agrupados y presentados de formas coherentes, las mismas formas en que nosotros, los conocedores finitos, los experimentamos o los pensamos conjuntamente. Esas formas de conjunción son partes del tejido de la experiencia en igual medida que los términos que ellas conectan. Y constituye un enorme logro pragmático para el idealismo reciente el haber dado cohesión al mundo según estas formas directamente representables, en lugar de derivar su unidad a partir de la «inherencia» de sus partes -sea lo que sea lo que esto pueda significar- en un inimaginable principio situado detrás, entre bastidores.

Por lo tanto, «el mundo es uno» en la medida que lo experimentemos como algo concatenado; uno, por tantas conjunciones definidas como se presentan. Pero entonces, también es *no* uno por otras tantas *dis*yunciones definidas que nos encontramos. La unidad y la multiplicidad, pues, se producen en formas que pueden nombrarse por separado. No es ni un universo puro y simple, ni un puro y simple multiverso. Sus distintas maneras de ser uno sugieren, para su exacta determinación, otros tantos programas distintos de labor científica. La pregunta pragmática «¿por relación a qué se conoce la unidad?, ¿qué diferencia práctica supone?», nos salva de toda excitación febril con ello tomado como un principio de sublimidad, y nos permite avanzar dentro de la corriente de la experiencia con la cabeza fría. La corriente puede revelarnos, efectivamente, mucha más conexión y unión de la que ahora sospechamos, pero los principios pragmáticos no nos autorizan a reclamar por adelantado la absoluta unidad en ningún respecto.

Es tan difícil ver de modo definitivo lo que puede significar la unidad absoluta que, probablemente, la mayoría de ustedes se dan por satisfechos con la posición juiciosa a la que hemos llegado. No obstante, quizá haya entre ustedes algunos espíritus radicalmente monistas que no se contenten con poner a la par a lo uno y lo múltiple. La unión de varios grados, la unión de diversos tipos, la unión que se detiene en elementos no conductores, la unión que sólo se establece por proximidad y que en muchos casos sólo significa una proximidad externa y no un vínculo más interno, o sea, una unión de concatenación; en suma, toda esta clase de cosas –digo– quizá les parezca una fase intermedia de pensamiento. Pensarán que la unidad de las cosas, superior a su multiplicidad, también debe ser más profundamente verdadera, el aspecto más real del mundo. Están convencidos de que la perspectiva pragmática nos da un universo imperfectamente racional, pero que el universo real debe formar una unidad incondicional del ser, algo consolidado, con sus partes coimplicadas íntegramente, de pies a cabeza; y que solamente entonces podríamos considerar nuestra posición como completamente racional.

Sin duda alguna, esta forma ultramonista de pensar tiene una honda significación para muchos espíritus. «Una Vida, Una Verdad, Un Amor, Un Principio, Un Bien, Un Dios» (cito de un folleto de la *Christian Science* que el correo diario acaba de traer hasta mis manos): está fuera de duda que tal profesión de fe posee pragmáticamente un valor emocional, y está fuera de duda que la palabra «uno» fomenta ese valor tanto como las otras palabras. Pero cuando intentamos comprender *intelectualmente* lo que podríamos *querer decir* con semejante hartazgo de unidad, de nuevo tenemos que retornar directamente a nuestras determinaciones pragmatistas: o significa el mero nombre «Uno», el universo de discurso; o significa la suma total de todas las conjunciones y concatenaciones particulares comprobables; o, por

último, algún vehículo de conjunción que se considere omniabarcante: un origen, un propósito o un conocedor. De hecho, siempre significa un *conocedor* para quienes al día de hoy lo consideran de un modo intelectual. Ese conocedor implica -dicen ellos- todas las otras formas de conjunción. Su mundo debe tener todas sus partes coimplicadas en la unidad del cuadro lógico, estético y teleológico que constituye su sueño eterno.

Sin embargo, hasta tal punto es imposible representarnos claramente el carácter de esa imagen del conocedor absoluto, que perfectamente podemos suponer que la autoridad que indudablemente posee el monismo absoluto, y que probablemente siempre tendrá sobre algunas personas, deriva su fuerza de fundamentos místicos más que de intelectuales. Para interpretar debidamente el monismo absoluto hay que ser un místico. La historia ha mostrado que estados místicos de todo tipo contribuyen generalmente, aunque no siempre, a la visión monista. No es ésta la ocasión adecuada para ocuparse del tema general del misticismo, pero citaré un ejemplo de declaración mística para mostrar lo que quiero decir. El modelo de todos los sistemas monistas es la filosofía vedanta del Indostán, y el modelo de todos los misioneros vedantas fue el difunto Swami Vivekananda que visitó nuestro país hace algunos años [1]. El método de la filosofía vedanta es el método místico. No se razona, sino que después de haber seguido cierta disciplina *se ve*, y, habiendo visto, se puede hablar de la verdad. He aquí como Vivekananda da testimonio de esa verdad en una de sus conferencias:

«¿Qué miseria mayor para el que ve la Unidad del Universo... esta Unidad de la vida, esta Unidad de todo?... Esta separación entre hombre y hombre, entre hombre y mujer, entre hombre y niño, entre nación y nación, entre la tierra y la luna, entre la luna y el sol; esta separación entre átomo y átomo, ésa es la causa real de toda la miseria; pero la filosofía vedanta dice que no existe esa separación, que no es

real, que es meramente aparente, superficial. La Unidad persiste en el corazón de las cosas. Quien se adentre podrá ver la unidad entre hombre y hombre, mujeres y niños, razas y razas, entre lo superior y lo inferior, entre rico y pobre, dioses y hombres. Todos son Uno, como también los animales, si se ahonda lo suficiente, y el que logre esto nunca más padecerá engaño... ¿Dónde estará ya el engaño para él? ¿Qué podrá engañarle? Conoce la realidad de todo, el secreto de todas las cosas. ¿Dónde existirá ya más miseria para él? ¿Qué podrá ya desear? Habrá rastreado la realidad de todo hasta llegar al Dios, Centro, Unidad de todo, Eterna Bienaventuranza, Eterno Conocimiento, Eterna Existencia. Ya no hay muerte, ni enfermedad, ni dolor, ni miseria, ni descontento... En el centro, la realidad, no hay nada de lo que lamentarse, nada que lamentar. Lo ha penetrado todo, el Uno Puro, el Informe, el Incorpóreo, el Inmaculado, el Sabio, el Gran Poeta, el que existe por sí mismo, el que da a cada cual lo que merece» [2].

Obsérvese lo radical que es el carácter del monismo. No se trata simplemente de que la separación sea superada por la Unidad, sino que se niega su misma existencia. No hay multiplicidad. No somos partes de lo Uno; lo Uno no tiene partes, y puesto que, en cierto sentido, es innegable que *somos,* entonces, es obligado que cada uno de nosotros ha de *ser* lo Uno, total e indivisiblemente. *Un Uno Absoluto, y yo ese Uno*: sin lugar a duda, nos hallamos en presencia de una religión que, considerada emocionalmente, tiene un alto valor pragmático; transmite una seguridad de perfecta suntuosidad. Como nuestro Swami dice en otro lugar:

«Cuando el hombre se ha visto a sí mismo como Uno con el Ser infinito del universo, cuando toda separación ha cesado, cuando todos los hombres, todas las mujeres, todos los ángeles, todos los dioses, todos los animales, todas las plantas, y el universo entero se han fundido en esa Unidad, entonces desaparece todo temor. ¿A quién temer? ¿Podré da-

ñarme a mí mismo? ¿Podré matarme a mí mismo? ¿Podré ofenderme a mí mismo? ¿Podrás temerte a ti mismo? Toda tristeza habrá desaparecido, pues ¿qué podrá ocasionarme tristeza?, si soy la Existencia Única del Universo. Toda envidia habrá desaparecido, pues ¿de quién podré tener envidia? ¿De mí mismo? Todos los malos sentimientos habrán desaparecido, pues ¿contra quién se concitarán? ¿Contra mí mismo? Nada hay en el universo sino yo... Destruid la diferenciación, destruid la superstición de que existe lo múltiple. "Aquel que vea lo Uno en este mundo de lo múltiple; aquel que vea el Ser Uno Consciente en esta masa de inconsciencia, aquel que capte la Realidad en este mundo de sombras, a ése le pertenece la paz eterna, y a ningún otro, y a ningún otro...» [3].

Todos nosotros podemos prestar oído a está música monista: eleva y conforta. Porque todos nosotros al menos llevamos dentro el germen del misticismo. Cuando nuestros idealistas recitan sus argumentos en favor de lo Absoluto, y dicen que la más leve unión admitida donde sea implica lógicamente la Unidad absoluta, y que la más ligera desunión admitida donde sea implica lógicamente la más irremediable y completa desunión, no puedo evitar la sospecha de que los palpables puntos flacos en los razonamientos intelectuales que utilizan, están protegidos de su propia crítica por un sentimiento místico de que, lógico o no, la Unidad Absoluta debe ser verdadera de algún modo y a cualquier coste. De cualquier modo, la Unidad vence y supera la divergencia *moral.* En la pasión del amor hallamos el germen místico de lo que podría significar la unión total de toda la vida sensitiva. Este germen místico despierta en nosotros el conjuro de las llamadas monistas, reconoce su autoridad y asigna un lugar secundario a las consideraciones intelectuales.

En esta conferencia no insistiré más en estos aspectos religiosos y morales de la cuestión. Cuando llegue a la última, diré algo más.

Dejando fuera de consideración, por el momento, la autoridad que hipotéticamente pudieran poseer las intuiciones místicas, tratemos el problema de lo uno y lo múltiple de una forma puramente intelectual, y veremos con bastante claridad dónde se sitúa el pragmatismo. Siguiendo su criterio sobre las diferencias prácticas que producen las teorías, vemos que ha de abjurar tanto del monismo absoluto como del pluralismo absoluto. El mundo es uno en la medida que sus partes se hallen vinculadas entre sí por alguna conexión definida. Y es múltiple exactamente en la medida en que no se logre obtener alguna conexión definida. Y finalmente, se va volviendo más y más unificado a través, al menos, de esos sistemas de conexión que la energía humana va fabricando a medida que avanza el tiempo.

Cabe imaginar universos alternativos al que conocemos, en los que estuvieran plasmados los más variados grados y tipos de unión. El grado más bajo de universo sería, por ejemplo, un mundo de mero *adose*, cuyas partes sólo estuvieran pegadas entre sí por la conjunción «y». Ahora mismo, hasta la colección de nuestras diversas vidas interiores es un universo de ese tipo. Los espacios y tiempos de nuestra imaginación, los objetos y aconteceres que soñamos despiertos, no son sólo más o menos incoherentes *inter se*, sino que están absolutamente privados de una relación definida con contenidos similares de la mente de cualquier otra persona. Las diversas ensoñaciones que en este momento pasan por nosotros, según estamos aquí sentados, se compenetran muy laxamente, sin influirse o interferirse. Coexisten, pero sin ningún orden y en ningún receptáculo. Son la aproximación más cercana a una «multiplicidad» absoluta que podemos llegar a concebir. Ni siquiera podemos imaginar una razón por la que esos múltiples hechos *deberían* ser conocidos todos juntos, y menos aún imaginar, de ser conocidos así, cómo podrían ser conocidos como un todo sistemático.

Pero añadan sus sensaciones y acciones corporales, y la unión ascenderá a un grado mucho más elevado. Nuestros *audita et visa* y nuestros actos caen en esos receptáculos de tiempo y espacio en los que cada acontecimiento encuentra su fecha y lugar. También forman «cosas» y constituyen «géneros», y pueden ser clasificados. Sin embargo, podemos imaginar un mundo de cosas y de géneros en el que no existieran las interacciones causales que nos son tan familiares. En él, todo sería inerte con respecto a todo lo demás, y rehusaría propagar su influencia. O podrían trascender las influencias mecánicas brutas, pero no así la acción química. Tales mundos se hallarían mucho menos unificados que los nuestros. Además, podría haber una completa interacción físico-química, pero no mentes; o podría haber mentes, pero completamente privadas, sin ninguna vida social; o con una vida social limitada a las relaciones, pero sin amor; o con amor, pero sin costumbres o instituciones que lo organizaran. Ninguno de estos grados de universo sería completamente irracional, ni estaría completamente desintegrado, por inferior que pudiera parecer mirado desde los grados superiores. Por ejemplo, si nuestras mentes llegaran alguna vez a conectarse «telepáticamente», de modo que cada uno de nosotros pudiera saber inmediatamente o pudiera, bajo ciertas condiciones, saber inmediatamente lo que está pensando el otro, el mundo en que ahora vivimos parecería de un grado inferior a los seres pensantes de este otro mundo.

Con toda la eternidad pasada a nuestra disposición para conjeturar, sería legítimo preguntarse si los diversos tipos de unión realizados actualmente en el universo que habitamos no podrían haber evolucionado sucesivamente, al modo en que ahora vemos a los sistemas humanos evolucionar con arreglo a las necesidades humanas. Si esta hipótesis fuera admisible, la unidad total aparecería al final de las cosas en vez de en su origen. En otras palabras: la noción de lo «Absoluto» habría de ser reemplazada por la de lo «Último».

Ambas nociones tendrían el mismo contenido, a saber: un contenido fáctico máximamente unificado, pero sus relaciones temporales estarían positivamente invertidas*.

Después de discutir la unidad del universo al estilo pragmático, deberían volver a considerar lo que, usando palabras de mi amigo G. Papini, dije en mi segunda conferencia: que el pragmatismo tiende a *flexibilizar* todas nuestras teorías. Por lo general, la unidad del mundo ha sido afirmada sólo de un modo abstracto, y como si todo el que la pusiera en duda fuera idiota. El temperamento de los monistas ha sido tan vehemente que, a veces, ha resultado incluso convulsivo; y su manera de defender las doctrinas no se ha compaginado muy fácilmente con la discusión razonada y el hacer distinciones. En particular, la teoría del Absoluto se ha tenido que convertir en un artículo de fe, afirmado dogmática y excluyentemente. El Todo y Uno, el que ocupa el primer lugar en el orden del ser y del conocer, por sí mismo lógicamente necesario; el que reúne todas las cosas menores bajo los límites de la mutua necesidad, ¿cómo podría permitir la menor atenuación de su íntima rigidez? La más leve sospecha de pluralismo, el mínimo asomo de independencia en cualquiera de sus partes frente al control de la totalidad, le arruinaría. No, la unidad absoluta no tolera grados, igual que ustedes exigen absoluta pureza a un vaso de agua sólo con que contenga un pequeño germen de cólera. La independencia de una parte, por infinitesimal que sea, por pequeña que sea, sería tan fatal para el Absoluto como un germen de cólera.

Por su lado, el pluralismo no tiene necesidad de este talante tan dogmáticamente riguroso. Con que se admita *cierta* separación entre las cosas, algún movimiento de independencia, algo de juego libre de las partes entre sí, algún

* Para la noción de lo Último, véase el ensayo del Sr. Schiller: «Activity and Substance», en su libro *Humanism,* pág. 204.

azar o hecho realmente novedoso, por minúsculos que fueran, el pluralismo se dará por muy satisfecho y nos permitirá la cantidad que queramos, por enorme que sea, de unión real. Cuánta unión podría llegar a existir es una cuestión que, para el pluralismo, sólo se puede decidir empíricamente. Quizás pueda ser enorme, colosal; pero el monismo absoluto queda hecho trizas si, junto con toda la unión, tiene que concederse el más ligero atisbo, el más incipiente conato, el gesto más insignificante de separación que no pudiera ser vencida y «superada».

El pragmatismo, a la espera de una determinación empírica final del equilibrio entre la unión y la desunión entre las cosas, obviamente debe ponerse del lado pluralista. Admite que, quizás algún día, la unión total con un conocedor, un origen y un universo consolidado de todos los modos concebibles, podría volverse la más aceptable de las hipótesis. Pero entretanto, debe defenderse sinceramente la hipótesis contraria, la de un mundo todavía imperfectamente unificado que, quizás, permanezca así para siempre. Esta última hipótesis es la doctrina del pluralismo. Puesto que el monismo absoluto prohíbe, incluso, tomársela en serio, tachándola de irracional desde el principio, es evidente que el pragmatismo debe dar la espalda al monismo absoluto y seguir la senda más empírica del pluralismo.

Esto nos permite seguir en el mundo del sentido común, en el que nos encontramos las cosas parcialmente unidas y parcialmente desunidas. Ahí lo tenemos: «cosas» y sus «conjunciones», pero ¿qué significan estas palabras, manejadas pragmáticamente? En mi próxima conferencia aplicaré el método pragmático a esa fase del filosofar conocida como sentido común.

Conferencia V
El pragmatismo y el sentido común

En la conferencia anterior, en vez de tratar la unidad del universo al modo usual, es decir, como un principio sublime en toda su vacuidad, nos volvimos hacia los tipos específicos de unión que envuelven el universo. Hallamos que muchos de éstos coexisten con otros tipos de separación igualmente reales. ¿Hasta dónde se me verifica? Ésta es la cuestión que cada tipo de unión y cada tipo de separación nos plantea a nosotros; así que, como buenos pragmatistas, tendremos que orientarnos hacia la experiencia, hacia los «hechos».

Como he dicho, la noción de la unidad absoluta persiste, aunque sólo a título de hipótesis. Actualmente esta hipótesis se reduce a la de un conocedor omnisciente que ve cómo todas las cosas, sin excepción, forman un único hecho sistemático. Pero el conocedor en cuestión puede ser concebido, bien como Absoluto o bien como Último; y contra la hipótesis que lo concibe de una u otra forma, se puede sostener, legítimamente, la contrahipótesis de que aun el más amplio campo de conocimiento que haya existido o todavía pueda existir, contiene alguna ignorancia. Siempre cabe la posibilidad de que se escapen algunos fragmentos de información.

Ésta es la hipótesis del *pluralismo noético* que los monistas consideran tan absurda. Como estamos obligados a tra-

tarla tan respetuosamente como el monismo noético, hasta que los hechos inclinen la balanza, hemos de advertir que nuestro pragmatismo, aunque originariamente no sea más que un método, nos ha llevado a simpatizar con el punto de vista pluralista. *Puede* ser que algunas partes del mundo estén conectadas tan holgadamente con otras, que no estén más que pegadas por la cópula «y». Incluso, podrían ir de acá para allá sin que esas otras partes sufrieran ningún cambio interno. El pragmatismo no puede excluir de una seria consideración esta perspectiva pluralista de un mundo de constitución *aditiva*, pero esta perspectiva nos conduce a la hipótesis subsiguiente de que el mundo real, en lugar de hallarse completo «eternamente», como nos aseguran los monistas, podría estar eternamente incompleto, sujeto en todo momento a adición o susceptible de pérdida.

En cualquier caso, *es* incompleto en un sentido y de una forma flagrante. El hecho mismo de que estemos debatiendo este problema muestra que en este momento *nuestro conocimiento* es incompleto y que está sujeto a adición. En lo que respecta al conocimiento que contiene, el mundo cambia y crece auténticamente. Algunas observaciones generales sobre el modo de completarse que tiene nuestro conocimiento (cuando consigue hacerlo) nos conducirán muy adecuadamente al tema de esta conferencia que, como les he anunciado, trata sobre el «sentido común».

Empiezo diciendo que nuestro conocimiento crece *a trozos*. Los trozos pueden ser grandes o pequeños, pero el conocimiento nunca se desarrolla hasta cambiar en su totalidad: siempre hay algún viejo conocimiento que permanece tal cual. El conocimiento que ustedes tienen del pragmatismo, supongamos, en este momento está creciendo. Más adelante, su desarrollo podría implicar una considerable modificación de las opiniones que anteriormente ustedes tenían por verdaderas. Pero esas modificaciones tienden a ser graduales. Pongamos el ejemplo más próximo, y consideremos

estas mismas conferencias que estoy dando. Probablemente, lo primero que obtendrán de ellas es una pequeña cuantía de nueva información, unas cuantas nuevas definiciones, o distinciones, o puntos de vista. Pero, mientras esas ideas particulares se van sumando, el resto de su conocimiento todavía sigue ahí, y sólo «alinearán» gradualmente sus previas opiniones con las novedades que yo trato de inculcarles, alterando su contingente sólo en un ligero grado.

Supongo que en estos momentos, ustedes me están escuchando con cierta predisposición favorable en cuanto a mi competencia que, seguramente, afecta a su recepción de lo que digo; pero si interrumpiera de súbito la conferencia y arrancara a cantar con una hermosa voz de barítono: «¡... No volveremos a casa hasta la madrugada... !», este nuevo hecho no sólo se añadiría a su contingente, sino que también les obligaría a definirme de un modo muy distinto, podría alterar la opinión que tienen de la filosofía pragmática y, en general, acarrearía un reajuste de un cierto conjunto de sus ideas. En procesos como éstos, su mente se sentirá presionada, a veces dolorosamente, entre sus antiguas creencias y las novedades aportadas por la experiencia.

Nuestro entendimiento crece así, a trozos, por zonas, y esas zonas se extienden como manchas de grasa. Pero las dejamos extenderse lo menos posible y conservamos inalterado nuestro conocimiento antiguo, nuestros antiguos prejuicios y antiguas creencias, tanto como nos es posible. Más que renovar, lo que hacemos es parchear y remendar. La novedad empapa y tiñe la antigua masa, pero, a su vez, también es matizada por lo que absorbe. Nuestro pasado se prepara y coopera; y, en el nuevo equilibrio en que desemboca cada paso que atraviesa el proceso de conocimiento, pocas veces ocurre que el nuevo hecho se añada *crudo*. Generalmente, se asimila, por así decir, cocinado o guisado en la salsa de lo antiguo.

Las nuevas verdades, pues, son el resultado de nuevas experiencias y de viejas verdades combinadas que se modifican entre sí. Y como esto es lo que sucede con los cambios de opinión de hoy día, no hay razón para presumir que no haya sido así todos los tiempos. En consecuencia, muy antiguos modos de pensar podrían haber sobrevivido a través de todas las posteriores modificaciones en las opiniones de los hombres. Puede que los modos más primitivos de pensamiento no hayan sido suprimidos del todo. Igual que los cinco dedos, los huesillos del oído, el apéndice caudal rudimentario, y otros vestigios que nos son peculiares, esos modos de pensar también pueden persistir como muestras indelebles de sucesos de la historia de nuestra especie. En ciertos momentos, nuestros antepasados habrían dado con rutas de pensamiento que nunca se habían imaginado hallar. Pero una vez que las hallaron, y en vista del hecho, la herencia continúa. Cuando empezamos a tocar una pieza de música en una clave, debemos mantener la clave hasta el final. Podemos alterar nuestra casa *ad libitum*, pero el trazado básico del primer arquitecto se mantiene. Se pueden hacer grandes cambios, pero no se puede transformar una iglesia gótica en un templo dórico; y por mucho que enjuagues una botella, no conseguirás quitarle el gusto a la medicina o al whisky que contenía.

Pues bien, mi tesis es ésta: que *nuestras formas básicas de pensar sobre las cosas son descubrimientos llevados a cabo por nuestros más remotos antepasados, descubrimientos que han logrado conservarse a través de la experiencia de tiempos posteriores*. Constituyen una gran fase de equilibrio en el desarrollo de la mente humana, la fase del *sentido común*. Sobre ella se han ido injertando otras etapas, pero nunca han conseguido desplazarla. Veamos ahora esta primera fase, la del sentido común, como si pudiera ser definitiva.

En el lenguaje diario, el sentido común de una persona significa su buen juicio, o sea, que está libre de despropor-

ción; que tiene *seso,* por decirlo así. En filosofía significa algo completamente diferente; significa el uso de ciertas formas o categorías de pensamiento. Si fuéramos langostas o abejas, quizás nuestra constitución nos habría llevado a emplear modos completamente diferentes de captar nuestras experiencias. *Pudiera* ser también (no podemos negarlo dogmáticamente) que esas categorías, inimaginables ahora para nosotros, hubiesen demostrado ser en conjunto tan serviciales para manejar mentalmente nuestras experiencias como las que de hecho usamos.

Si esto suena paradójico a alguien, que piense por un momento en la geometría analítica. Las mismas figuras que Euclides definió por relaciones intrínsecas fueron definidas por Descartes según las relaciones de sus puntos con unas coordenadas externas, lo que dio por resultado una manera completamente diferente y muchísimo más potente de manejar las curvas. Todas nuestras concepciones son lo que los alemanes llaman *Denkmittel;* medios por los cuales manejamos los hechos a través de nuestro pensamiento. La experiencia, simplemente como tal, no nos llega marcada y etiquetada. Primero tenemos que descubrir lo que es. Kant dice que, en su primera intención, es un *Gewühl der Erscheinungen,* una *Rhapsodie der Wahrnehmungen* [1], un mero revoltijo que tenemos que unificar con nuestro ingenio. Lo que normalmente empezamos por hacer es montar algún sistema de conceptos, mentalmente clasificados, ordenados o conectados de alguna forma intelectual, y, después, lo empleamos como un registro por medio del cual «llevamos el control» de las impresiones que se presentan. Cuando cada una de ellas es referida a algún posible lugar del sistema conceptual, entonces, es «comprendida». Esta noción de «multiplicidades» paralelas con sus elementos manteniendo recíprocamente «relaciones uno-a-uno», hoy día se está demostrando tan conveniente en matemáticas y lógica, que ha llegado a reemplazar cada vez más a las vie-

jas concepciones clasificadoras. Existen muchos sistemas conceptuales de este tipo, y la multiplicidad sensorial también es uno de ellos. Si *de alguna forma* encontramos entre nuestros conceptos una relación uno-a-uno para las impresiones, entonces, racionalizaremos las impresiones hasta ese punto. Pero, evidentemente, podemos racionalizarlas usando varios sistemas conceptuales.

La antigua forma de racionalizarlas del sentido común es por medio de un conjunto de conceptos, los más importantes de los cuales son:

cosa;
lo mismo o lo diferente;
géneros;
mentes;
cuerpos;
un tiempo;
un espacio;
sujetos y atributos;
influencias causales;
lo imaginario;
lo real.

Nos hallamos ya tan familiarizados con el orden que estas nociones han tejido para nosotros entre el perpetuo vaivén de nuestras percepciones, que nos resulta difícil advertir lo poco que éstas se atienen a una rutina fija cuando se las considera en sí mismas. La palabra «tiempo» (meteorológico) nos viene bien para entender esto. En Boston, por ejemplo, el tiempo nunca sigue una rutina, y la única ley es que, si hace un tiempo determinado durante dos días seguidos, lo más probable, aunque no con seguridad, es que cambiará al tercer día. Así pues, la experiencia del clima, tal como se da en Boston, es discontinua y caótica. La temperatura, el viento, la lluvia o el sol, por su parte, *pueden* cambiar sus tres

veces al día. Pero el observatorio meteorológico de Washington intelectualiza este desorden convirtiendo en *episódico* cada fragmento sucesivo del tiempo de Boston. Lo pone en relación con su posición y momento en un ciclón continental, en cuya historia los cambios locales, dondequiera que sea, son ensartados como unas cuentas en un cordel.

Parece, pues, casi seguro que los niños pequeños y los animales inferiores se toman todas sus experiencias de un modo muy parecido a como los bostonianos poco informados se toman su clima. Saben del espacio y del tiempo como receptáculos universales, de los sujetos permanentes y de los predicados cambiantes, de las causas, de los géneros, de los pensamientos o de las cosas; saben de todo esto –digo– tan poco como la gente corriente de por aquí sobre ciclones continentales. El sonajero de un bebé cae de su mano, pero el nene no lo busca. Para el bebé «se ha ido», igual que se va la llama de una vela; y vuelve, cuando se lo colocas de nuevo en la mano, igual que la llama vuelve cuando se enciende de nuevo la vela. Evidentemente, no se le ocurre la idea de su ser como «cosa» cuya existencia, permanente por sí misma, podría interpolar entre sus apariciones sucesivas. Pasa lo mismo con los perros: fuera de su vista, fuera de su mente. Y resulta bastante evidente que no tienen una tendencia *general* a interpolar «cosas». Déjenme citar un pasaje del libro de mi colega G. Santayana[2]:

«Si un perro, husmeando satisfecho, ve llegar a su amo tras una larga ausencia... el pobre animal no pedirá razones de por qué se marchó y por qué vuelve, por qué debe quererle, o por qué ahora, mientras está echado a sus pies, su amo le olvida, y empieza a gruñir y a soñar con la caza. Todo esto es un completo misterio, algo que le pasa completamente desapercibido. Esa experiencia es diversa, tiene su escenario y un ritmo vital determinado; y se podría narrar en versos ditirámbicos. Sólo la mueve la inspiración; todo suceso es providencial; todo acto es impremeditado. En ella se

combinan la libertad absoluta y el absoluto desamparo. Se depende completamente del favor divino, aunque este poder insondable no se distinga de la propia vida... Pero hasta las figuras de este drama desordenado tienen sus entradas y sus salidas; y sus claves pueden ser gradualmente descubiertas por un ser capaz de fijar su atención y retener el orden de los acontecimientos... Conforme esta comprensión progresa, cada momento de la experiencia llega a ser resultado y profecía de los demás. Las situaciones tranquilas de la vida están plenas de fuerza, y sus arranques, de recursos. No hay emoción que pueda anonadar al espíritu, pues ninguna tiene su base o su porqué totalmente oculto; ningún suceso puede desconcertarlo del todo, porque siempre ve más allá. Se pueden buscar medios para escapar del peor apuro; y mientras que cada instante sólo se vio formalmente colmado con su propia aventura y la emoción de la sorpresa, ahora da cabida a la lección de lo que fue antes y conjetura cuál podría ser la trama del conjunto» *.

Hasta la ciencia y la filosofía de nuestros días aún tratan laboriosamente de separar en nuestra experiencia las fantasías de las realidades; en los tiempos primitivos sólo hicieron las distinciones más incipientes a este respecto. Los hombres creían cualquier cosa que pensaran vívidamente, y mezclaron sus sueños con la realidad de forma inseparable. Las categorías de «pensamiento» y «cosas» resultan, pues, indispensables: en lugar de ser realidades, a ciertas experiencias las llamamos solamente «pensamientos». No hay una categoría, entre las enumeradas, cuyo uso no se pueda imaginar como originado históricamente y propagado gradualmente.

Ese Tiempo único en el que todos creemos y en el que cada suceso tiene fecha definida, ese Espacio único en el que cada cosa tiene su posición, son nociones abstractas que unifican el mundo de modo incomparable, pero en su forma

* *The Life of Reason: Reason in Common Sense*, 1905, pág. 59

acabada como conceptos, ¡qué diferentes son de las desordenadas experiencias espacio-temporales de los primeros hombres! Todo cuanto nos ocurre conlleva su propia duración y extensión, y ambas están vagamente rodeadas por un «más» colateral que desemboca en la duración y la extensión de la siguiente cosa que aparece. Sin embargo, perdemos fácilmente todas nuestras conexiones precisas, y no solamente nuestros niños no hacen distinción entre el ayer y el anteayer, mezclando en masa todo el pasado, sino que los adultos también hacemos lo mismo con grandes lapsos de tiempo. Otro tanto con los espacios. En un mapa puedo distinguir claramente la relación de Londres, Constantinopla y Pekín con el lugar donde me encuentro, aunque, en realidad, me falta completamente *sentir* los hechos que simboliza el mapa. Las direcciones y las distancias son vagas, confusas y están mezcladas. El espacio cósmico y el tiempo cósmico, lejos de ser las intuiciones de que habló Kant, son construcciones tan patentemente artificiales como cualquiera otra que pueda mostrar la ciencia. La gran mayoría de los seres humanos nunca emplea esas nociones, sino que vive en tiempos y espacios plurales, amalgamados y *Durcheinander* [*entremezclados*].

Pero consideremos de nuevo las «cosas» permanentes. La «misma» cosa y sus distintas «apariencias» y «alteraciones»; los diferentes «géneros» de cosas, con el «género» empleado finalmente como un «predicado» del cual la cosa queda como «sujeto»: ¡menuda articulación de la maraña del flujo inmediato y de la variedad sensorial de nuestra experiencia dibuja toda esta lista de términos! ¿Verdad? Y eso que sólo constituye la parte más pequeña de ese flujo de la experiencia que cada cual pone en orden aplicándole estos instrumentos conceptuales. Aparte de ellas, nuestros ancestros más inferiores probablemente sólo usaron, y de un modo vago e impreciso, la noción de «lo mismo otra vez». Pero, aun entonces, si se les hubiese preguntado si lo mismo era una «co-

sa» que había permanecido a través del intervalo no visto, probablemente se habrían quedado perplejos y habrían respondido que nunca se lo habían preguntado, y que nunca se lo habían planteado desde ese ángulo.

Los géneros, y la igualdad de género ¡qué *Denkmittel* tan colosalmente útil para hallar nuestro camino en lo múltiple! Concebiblemente, la multiplicidad podría haber sido absoluta. Todas las experiencias podrían haber sido singulares, y ninguna de ellas ocurrir dos veces. En un mundo así, la lógica no habría tenido aplicación; pues los géneros y la igualdad de género sólo son instrumentos de la lógica. Una vez que sabemos que cuanto pertenece a un género también pertenece al género de ese género, podemos viajar por el universo como si calzáramos botas de siete leguas. Seguramente las bestias nunca usan esas abstracciones, y los hombres civilizados las usan en muy diversos grados.

¡Y qué de la influencia causal! De ser algo, parece haber sido una concepción antediluviana, pues ahí estaban los hombres primitivos pensando que casi cualquier cosa puede significar algo y puede ejercer una influencia de algún tipo. La búsqueda de influencias más definidas parece haber comenzado con la cuestión: «¿A quién o a qué hay que culpar?», o sea, ¿a qué o a quién acusar de cualquier enfermedad, desastre o contrariedad? La búsqueda de influencias causales creció a partir de este meollo. Hume y la «ciencia» han intentado a la vez eliminar toda noción de influencia, sustituyéndola por el *Denkmittel* completamente diferente de «ley». Pero la ley es una invención relativamente reciente, y la influencia sigue reinando de forma suprema en el antiguo dominio del sentido común.

Lo «posible», como algo menos que lo real y más que lo completamente irreal, es otra de las nociones magistrales del sentido común. Por mucho que se las critique, persisten; y a ellas retornamos en el momento que afloja la presión crítica. «Yo», «cuerpo», en el sentido sustancial o metafísico; nin-

guna de estas nociones escapa a la sujeción de *estas* formas de pensamiento. En la práctica, los *Denkmittel* del sentido común constantemente se hacen con la victoria. Todo hombre, aunque esté instruido, todavía piensa una «cosa» al modo del sentido común, como una unidad-sujeto permanente que «sustenta» sus atributos intercambiablemente. Nadie usa sinceramente y de modo fijo esa otra noción, más crítica, de un grupo de cualidades sensibles unidas por una ley. Teniendo esas categorías a mano, forjamos planes y urdimos asuntos conjuntamente, y conectamos todas las partes más remotas de la experiencia con lo que tenemos ante nuestros ojos. Nuestras últimas y más críticas filosofías son meras modas pasajeras y fantasías comparadas con esta lengua materna natural del pensamiento.

Así pues, el sentido común aparece como una fase perfectamente definida de nuestra comprensión de las cosas; fase que satisface de un modo extraordinariamente exitoso los propósitos con los que pensamos. Las «cosas» existen, incluso cuando no las vemos. Sus «géneros» también existen. Sus «cualidades» son aquello a través de lo que actúan, y sobre lo que nosotros actuamos; y también existen. Las lámparas de esta sala proyectan su cualidad de luz sobre los objetos que hay en ella. E interceptamos *su* paso siempre que le interponemos una pantalla opaca. Lo que viaja hasta sus oídos es el sonido mismo que emiten mis labios. Lo que se transmite al agua en la que se cuece un huevo es el calor sensible del fuego, y podemos transformar el calor en frío, arrojándole un trozo de hielo. Todos los pueblos no europeos, sin excepción, han permanecido en esta fase de la filosofía. Basta para todos los fines prácticos necesarios de la vida; e incluso entre nuestra propia raza, sólo los especímenes extremadamente sofisticados, los espíritus pervertidos por el saber, como los llama Berkeley, han considerado al sentido común sospechoso de no ser absolutamente verdadero.

Pero, si volvemos la mirada atrás y especulamos respecto

a cómo las categorías del sentido común pueden haber conquistado su admirable supremacía, no se advierte ninguna razón por la que no haya podido ser mediante un proceso exactamente igual al que en tiempos más recientes ha proporcionado triunfos similares a las concepciones de Demócrito, Berkeley o Darwin. En otras palabras, pueden haber sido *descubiertas* con éxito por genios prehistóricos cuyos nombres oculta la noche de los tiempos; pueden haber sido verificadas mediante los hechos inmediatos de experiencia a los que primero se acomodaron y, después, de hecho en hecho, y de hombre a hombre, pueden haberse *extendido*, hasta que todo el lenguaje se ha apoyado en ellas, haciéndonos ya incapaces de pensar en otros términos de una forma natural. Este punto de vista sólo seguiría la regla que tan fecunda se ha demostrado en otros casos, la de asumir que lo vasto y lo remoto se conforman a las leyes de formación que podemos observar en acción en lo pequeño y próximo.

Para todos los propósitos prácticos utilitarios, estas concepciones resultan sobradamente suficientes, pero parece probado, por los límites tan excesivamente dudosos que hoy día tiene su aplicación, que comenzaron por puntos particulares de descubrimiento y sólo gradualmente se extendieron de una cosa a otra. Para ciertos propósitos, asumimos un Tiempo «objetivo» que *aequabiliter fluit*, pero ni creemos vivamente ni nos percatamos de ese tiempo de flujo uniforme. El «Espacio» es una noción menos vaga, pero las «cosas», ¿qué son? Pero ¿una constelación es propiamente una cosa? ¿Lo es un ejército? ¿Es una cosa un *ens rationis* como el espacio o la justicia? ¿Es el «mismo» un cuchillo cuyo mango y cuya hoja se han reemplazado? ¿Es del «género» humano el «idiota» del que tan seriamente discutió Locke? [3]. Y la telepatía, ¿es una «fantasía» o un «hecho»? En cuanto se va más allá del uso práctico de estas categorías (un uso que, por lo común, viene sugerido de modo suficiente por las circunstancias de cada caso concreto) a una manera de pensar

meramente curiosa o especulativa, resulta imposible decir dentro de qué exactos límites de hechos se aplicará cualquiera de ellas.

La filosofía peripatética, obedeciendo a las inclinaciones racionalistas, ha intentado eternizar las categorías del sentido común tratándolas de un modo muy técnico y articulado. Por ejemplo, una «cosa» es un ser, un *ens*. Un *ens* es un sujeto al cual «son inherentes» las cualidades. Y un sujeto es una sustancia. Las sustancias pertenecen a géneros, y los géneros son definidos en número y discretos. Estas distinciones son fundamentales y eternas. Desde luego, como términos de *discurso* o razonamiento, resultan extraordinariamente útiles, pero, aparte de su uso en el gobierno de nuestro razonamiento para asuntos provechosos, no se les puede encontrar ningún significado. Claro, si se pregunta a un filósofo escolástico qué puede ser una sustancia en sí misma, aparte de su valor como soporte de los atributos, responderá sencillamente que nuestro intelecto conoce perfectamente lo que esa palabra significa.

Pero lo que el intelecto conoce claramente es sólo la palabra misma y su función de dirección. Y lo que ha ocurrido es que los intelectos *sibi permissi*, los intelectos tan sólo curiosos y ociosos, han renunciado al nivel del sentido común por lo que, en términos generales, se ha llamado nivel «crítico» del pensamiento. No sólo intelectos de alguno de *esos* tipos –a lo Hume, Berkeley, y Hegel–, sino que también observadores prácticos de hechos –a lo Galileo, Dalton, Faraday– han encontrado imposible tratar los *naive* términos sensoriales del sentido común como algo en última instancia real. Igual que el sentido común interpola sus «cosas» constantes entre nuestras sensaciones intermitentes, la ciencia *extra*pola su mundo de cualidades «primarias», sus átomos, su éter, sus campos magnéticos, etc., más allá del mundo del sentido común. Las «cosas» se vuelven así cosas impalpables; y se supone que las antiguas cosas visibles del

sentido común son resultado de la mezcla de las invisibles. O también: toda la concepción *naïf* de la cosa caduca y el nombre de una cosa se interpreta como denotando exclusivamente la ley o *Regel der Verbindung* [*regla de asociación*] por medio de la cual determinadas sensaciones nuestras se suceden o coexisten de una forma habitual.

En fin, la ciencia y la filosofía crítica hacen saltar los límites del sentido común. Con la ciencia se acaba el realismo *naïf:* las cualidades «secundarias» pasan a ser irreales y sólo permanecen las primarias. Con la filosofía crítica se hacen estragos por todos los lados. Las categorías del sentido común dejan totalmente de representar a las cosas en su calidad de *ser.* No son sino sublimes ardides del pensamiento humano, nuestros medios de eludir el desconcierto en medio del irremediable flujo de sensaciones.

Aunque la tendencia científica en el pensamiento crítico estuvo inspirada al principio por motivos puramente intelectuales, ha abierto a nuestra asombrada contemplación un campo completamente insospechado de recursos prácticos. A Galileo debemos relojes precisos y precisión en la práctica de la artillería; los químicos nos inundan con nuevos medicamentos y sustancias colorantes; a Ampère y a Faraday les debemos el metro de Nueva York, y los telegramas a Marconi. Las cosas hipotéticas que estos hombres han inventado, definidas como ellos lo han hecho, están demostrando una fecundidad extraordinaria en consecuencias verificables por los sentidos. Nuestra lógica puede deducir su correspondiente consecuencia en ciertas condiciones; luego podemos producir esas condiciones, y esa consecuencia no tardará en presentarse a nuestros ojos. El alcance del control pragmático de la naturaleza, puesto recientemente en nuestras manos mediante los medios científicos de pensar, excede enormemente el alcance del viejo control fundado en el sentido común. Su ritmo de incremento se acelera tanto que no se puede poner límite; cabe

hasta temer que la *existencia* humana pueda verse destruida por su propias fuerzas; que su propia naturaleza como organismo no se demuestre adecuada para resistir la tensión de sus enormes funciones en incesante aumento, funciones creativas, casi divinas, para cuyo manejo el intelecto le capacitará cada día más y más. Hasta podría ahogarse en su prosperidad, igual que un niño que ha abierto el grifo de la bañera y no puede cerrarlo.

La etapa filosófica del criticismo, mucho más concienzuda en sus negaciones que la científica, no nos ha dado hasta ahora un nuevo dominio de poder práctico. Locke, Hume, Berkeley, Kant, Hegel, todos ellos han resultado manifiestamente estériles en cuanto a arrojar alguna luz sobre los pormenores de la naturaleza, y no sé de ningún invento o descubrimiento que pueda atribuirse directamente a algún elemento de su pensamiento en particular, pues ni el agua de alquitrán de Berkeley, ni la hipótesis nebular de Kant, tienen nada que ver con sus respectivos principios filosóficos. Las satisfacciones que proporcionan a sus seguidores son intelectuales, no prácticas; e incluso así, debemos confesar que presentan un lado insuficiente bastante considerable que hay que sopesar.

Hay, pues, al menos, tres niveles bien caracterizados, tres fases o tipos de pensamiento acerca del mundo en que vivimos, y las nociones de una fase poseen una clase de mérito; las de otra fase, lo tienen de una clase diferente. Sin embargo, es imposible decir que una de las fases hasta ahora vista, resulta absolutamente más *verdadera* que cualquiera de las otras. El sentido común es la fase más *consolidada*, porque fue el primero que obtuvo turno y convirtió a todo el lenguaje en su aliado. Que la fase más *augusta* sea el sentido común o la ciencia, es algo que puede dejarse a juicio privado. Pero ni la consolidación ni la majestad son rasgos decisivos de la verdad. Si el sentido común fuera verdadero, ¿por qué la ciencia tuvo que tildar de falsas a las cualidades secundarias, a las que nuestro mundo debe todo su vivo interés, e inventar en su lu-

gar un mundo invisible de puntos, curvas y ecuaciones matemáticas? ¿Por qué habría necesitado transformar las causas y actividades en leyes de «variación funcional»? El escolasticismo, el hermano pequeño e instruido del sentido común, trató, en vano, de estereotipar los modos de hablar que siempre ha tenido la familia humana, volviéndolos definidos y fijos para la eternidad. Las formas sustanciales (o sea, nuestras cualidades secundarias con otras palabras) sobrevivieron con dificultad al año 1600 de nuestro Señor. La gente ya se había cansado de ellas, y poco después, Galileo y Descartes sólo tuvieron que darles su *coup de grâce* con su «nueva filosofía».

Pero ahora bien, si los nuevos tipos de «cosa» científica, si el mundo corpuscular y etéreo, fueran más «verdaderos» de forma esencial, ¿por qué tuvieron que provocar tanta crítica dentro del cuerpo de la propia ciencia? Los lógicos científicos andan diciendo por todas partes que esas entidades y sus determinaciones, a pesar de estar concebidas definidamente, no hay que tomarlas como literalmente reales. Es *como si* existieran, pero en realidad son como coordenadas o logaritmo; sólo son atajos artificiales que nos llevan de una parte a otra del flujo de la experiencia. Con ellas podemos operar fructíferamente; nos sirven maravillosamente, pero no debemos dejarnos embaucar por ellas.

No hay conclusión *resonante* cuando comparamos estos tipos de pensamiento con la idea de decidir cuál de ellos es verdadero de una manera más absoluta. Su naturalidad, su economía intelectual, su provecho para la práctica, todo ello se establece como una prueba señalada de su veracidad, y a consecuencia de ello, acabamos confundidos. El sentido común es *mejor* para una esfera de la vida. La ciencia, para otra. Y el criticismo filosófico para una tercera. Pero cuál es *más verdadero* de modo absoluto, sólo lo sabe el cielo. Precisamente hoy día, si he entendido bien el asunto, estamos asistiendo a una curiosa reversión a los modos que tiene el sentido común de mirar a la naturaleza, favorecida en la filosofía

de la ciencia por gente como Mach, Ostwald y Duhem. Según estos profesores, ninguna hipótesis es más verdadera que otra en el sentido de ser una copia más literal de la realidad. Todas ellas no son más que formas de hablar por nuestra parte, sólo comparables desde el punto de vista de su *uso*. La única cosa literalmente verdadera es la *realidad*, y, para estos lógicos, la única realidad que conocemos es la realidad sensible, el flujo de nuestras sensaciones y emociones a medida que pasan. Según Ostwald, «energía» es el nombre colectivo para las sensaciones tal como se van presentando (el movimiento, el calor, el impulso magnético, la luz, o lo que sea), cuando son medidas de cierta manera. Midiéndolas así, somos capaces de describir los cambios correlativos que nos presentan a través de fórmulas incomparables por su simplicidad y provecho para el uso humano. En fin, espléndidos triunfos de la economía del pensamiento [4].

Nadie puede dejar de admirar la filosofía «energética». Pero a pesar de apelar a ella, las entidades hipersensibles, los corpúsculos y las vibraciones continúan resultando vigentes para la mayor parte de los físicos y químicos. Parece demasiado económica para satisfacer por completo. Al fin y al cabo, la clave de la realidad podría ser la profusión, y no la economía.

Estoy ocupándome de cuestiones muy técnicas, muy poco apropiadas para una conferencia pública como ésta, y en las que mi propia competencia es escasa. Tanto mejor, sin embargo, para mi conclusión, que a estas alturas es ésta: toda la noción de verdad que, de una forma natural y sin reflexión, asumimos como la simple duplicación por la mente de la realidad dada y prefabricada, es difícil de comprender con cierta claridad. No disponemos de un criterio simple para decidir sin más vueltas entre los diversos tipos de pensamiento que la reclaman. El sentido común, la ciencia común o filosofía corpuscular, la ciencia ultracrítica o energética y la filosofía crítica o idealista, todas parecen insuficientemente verdaderas en algún sentido y dejan alguna insatisfacción.

Es evidente que el conflicto entre estos sistemas, que tanto difieren entre sí, nos obliga a revisar la idea misma de verdad, pues, en efecto, hasta el día de hoy, no poseemos una noción definida de lo que la palabra pueda significar. Afrontaré esta tarea en mi próxima conferencia, así que ahora sólo añadiré una pocas palabras para finalizar ésta.

Sólo hay dos puntos de esta conferencia que desearía que retuvieran. El primero es en relación con el sentido común. Hemos visto alguna razón para sospechar que, a pesar de ser tan venerable, a pesar de usarse tan universalmente y de incrustarse en la estructura misma del lenguaje, sus categorías pueden ser, después de todo, sólo una colección de hipótesis extraordinariamente fecundas (históricamente descubiertas o inventadas por unos únicos individuos, pero comunicadas gradualmente y usadas por todo el mundo), y mediante las cuales nuestros precursores han unificado y articulado desde tiempo inmemorial la discontinuidad de nuestra experiencia inmediata, colocándose en un equilibrio con la superficie de la naturaleza tan satisfactorio para los fines prácticos ordinarios que, seguramente, habrían durado para siempre, a no ser por la excesiva vivacidad intelectual de Demócrito, Arquímedes, Galileo, Berkeley y de otros genios excéntricos a quienes alentó el ejemplo de éstos. Les ruego que retengan para más adelante esta sospecha acerca del sentido común.

El otro punto es éste: la existencia de los distintos tipos de pensamiento que hemos examinado, cada uno de por sí estupendo para ciertos fines y, sin embargo, todos conflictivos entre sí, sin que ninguno de ellos pueda justificar una pretensión de veracidad absoluta; este hecho -digo- ¿no debería suscitar una presunción favorable a la idea pragmatista de que todas nuestras teorías tienen un carácter *instrumental*, que son modos mentales de *adaptación* a la realidad, en vez de revelaciones o respuestas gnósticas a algún enigma cósmico instituido por obra divina? Expresé este punto de vista tan claramente como pude en la segunda de estas conferencias. Indudablemente, la

inquietud de la actual situación teórica, el valor que cada nivel de pensamiento tiene para algunos fines y, por otra parte, la imposibilidad de eliminar a los demás de modo decisivo, conduce a ese punto de vista pragmatista que, espero, las próximas conferencias consigan volver enteramente convincente. ¿No cabe, después de todo, que haya cierta ambigüedad en la verdad?

Conferencia VI
La concepción pragmatista de la verdad

Se cuenta que cuando Clerk Maxwell era niño, tenía la manía de que le explicasen todo, y que cuando alguien trataba de darle largas con alguna vaga disquisición sobre cualquier fenómeno, le interrumpía impacientemente diciendo: «Sí, pero lo que yo quiero que me digas es ¿adónde *lleva* todo esto?» [1]. Si hubiera planteado la misma pregunta sobre la verdad, sólo un pragmatista podría haberle dicho adónde lleva exactamente. Creo que los pragmatistas actuales, especialmente los Sres. Schiller y Dewey, han dado la única explicación sostenible sobre este tema, que es muy espinoso, se ramifica sutilmente por todo tipo de recovecos y es difícil de tratar en la forma esquemática que sólo es acorde con una conferencia pública. Pero la perspectiva de Schiller y Dewey sobre la verdad ha sido atacada tan ferozmente por los filósofos racionalistas y tan espantosamente desvirtuada que, más que en cualquier otro, éste es el punto donde debe hacerse una exposición simple y clara.

Espero, al menos, que la visión pragmatista de la verdad atraviese las etapas clásicas que recorre toda teoría. Como saben, toda teoría primero es atacada por absurda; luego es admitida como verdadera, pero calificada de obvia e insig-

nificante; y, por último, se la considera tan importante que sus propios detractores pretenden haberla descubierto. En este momento, nuestra doctrina de la verdad se encuentra en la primera de esas etapas, aunque a ojos de cierta gente con síntomas de haber empezado la segunda. Deseo que, a juicio de muchos de ustedes, esta conferencia consiga llevar a esta doctrina más allá de la primera etapa.

La verdad, tal como les dirá cualquier diccionario, es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa su «acuerdo» con la «realidad», en tanto que la falsedad significa su «desacuerdo» con ella. Tanto los pragmatistas como los intelectualistas aceptan esta definición como cosa común y corriente. Sólo empiezan a discutir una vez que se suscita la siguiente cuestión: si la realidad se considera algo con lo que nuestras ideas han de estar de acuerdo, ¿qué se quiere dar a entender exactamente con las palabras «acuerdo» y «realidad»?

Respondiendo a este tipo de preguntas los pragmatistas son analíticos y minuciosos, mientras que los intelectualistas son tajantes e irreflexivos. La idea más aceptada es que una idea verdadera debe copiar su realidad y, como otros puntos de vista comunes, sigue la analogía de la experiencia más corriente. Sin duda, nuestras ideas verdaderas de las cosas sensibles copian a éstas. Si cierran los ojos y piensan en aquel reloj de pared, obtendrán exactamente una imagen verdadera o copia de su esfera. Pero, a menos que sean relojeros, su idea de que está en marcha o «anda» dista mucho de ser una copia, aunque pase por tal, pues en modo alguno se confronta con la realidad. Aun cuando no se preste ni a la simple palabra «anda», ésta les sigue siendo realmente útil; y cuando hablan de la función del reloj de «mantener la puntualidad», o de la «elasticidad» de su resorte, es difícil ver exactamente de qué son copias sus ideas.

Adviértase que aquí existe un problema. Cuando nuestras ideas no pueden copiar definidamente a su objeto, ¿qué sig-

nifica, entonces, su acuerdo con ese objeto? Algunos idealistas parecen decir que son verdaderas cuando son lo que Dios entendió que debíamos pensar sobre ese objeto. Otros mantienen absolutamente la teoría de la copia y dan a entender que nuestras ideas poseen verdad exactamente según la proporción con la que tiendan a ser copias del modo eterno de pensar de lo Absoluto.

Como ven, estas concepciones invitan a una discusión pragmatista. Pero la gran suposición de los intelectualistas es que la verdad consiste esencialmente en una relación estática e inerte. O sea, según ellos, cuando logramos hacernos una idea verdadera sobre algo, se ha llegado al término de la cuestión. Estamos en posesión de algo, ya hemos obtenido *conocimiento,* hemos cumplido el destino de nuestro pensamiento. Estamos donde debemos estar mentalmente; hemos obedecido nuestro imperativo categórico; y no necesitamos ir más allá de esta culminación de nuestro destino racional. Epistemológicamente, nos encontramos en un equilibrio estable.

El pragmatismo, por su parte, suelta su pregunta acostumbrada. «Concedamos que una idea, o una creencia, sea verdadera», dice. «Muy bien, pero ¿qué diferencia concreta supone para la vida real de un individuo el que sea verdadera? ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias resultarán diferentes de las que se producirían si la creencia fuera falsa? En suma: ¿qué valor en efectivo tiene la verdad en términos de experiencia?» [2].

En el momento mismo en que el pragmatismo plantea esta pregunta, ya tiene delante la respuesta: *las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no.* Ésa es la diferencia práctica que para nosotros supone tener ideas verdaderas; ése es, por tanto, el significado de la verdad, pues es todo por relación a lo que entendemos la verdad [3]. Ésta es la tesis que he de defender. La verdad de una idea no es una propiedad

estancada e inherente a sí misma. La verdad *acontece* a una idea. *Se hace* verdadera. Los hechos la *hacen* verdadera. Su veracidad *es* realmente algo que sucede, un proceso, a saber: el proceso de su propia verificación, de su veri*ficación*. Su validez es el proceso de su valid*ación*.

Pero ¿qué significan pragmáticamente las propias palabras «verificación» y «validación»? Volvemos a lo mismo: significan ciertas consecuencias prácticas de la idea verificada y validada. Es difícil encontrar una frase que caracterice mejor estas consecuencias que la definición corriente del acuerdo con la realidad, pues justamente son esas consecuencias lo que tenemos en mente cuando decimos que nuestras ideas «están de acuerdo» con la realidad[4]. Mediante los actos y las demás ideas que provocan, las ideas nos guían hasta o hacia otros sectores de la experiencia con los cuales sentimos que concuerdan las ideas originales –sentimiento que se halla al alcance de nuestras posibilidades–. Las conexiones y transiciones nos llegan punto por punto, de modo progresivo, armonioso, satisfactorio. Y esta función de orientación acorde es lo que entendemos por verificación de una idea. Esta explicación resultará vaga y en principio suena bastante trivial, pero ofrece resultados de los que me ocuparé a continuación.

*

Déjenme empezar recordando el hecho de que en todas partes la posesión de pensamientos verdaderos significa la posesión de unos inestimables instrumentos de acción, y que nuestro deber de obtener la verdad, lejos de ser un mandamiento vacuo del cielo o un «ardid» que nuestro intelecto se impone a sí mismo, puede explicarse por excelentes razones prácticas.

La importancia que tiene para la vida humana el poseer creencias verdaderas sobre cuestiones de hecho es algo de-

masiado notorio. Vivimos en un mundo de realidades que pueden ser infinitamente útiles o infinitamente perjudiciales. Las ideas que nos dicen cuáles de estas realidades pueden esperarse, cuentan como ideas verdaderas en toda esta esfera básica de verificación y la prosecución de esas ideas es un deber humano básico. La posesión de la verdad, lejos de ser un fin en sí mismo, sólo es un medio preliminar con vistas a otras satisfacciones vitales. Si estoy perdido en un bosque y muerto de hambre, y encuentro un paso de ganado, será de la mayor importancia que imagine una morada humana al final de esa senda, pues si hago eso y la sigo, me salvaré. En este caso, el pensamiento verdadero es útil porque la casa, que es su objeto, es útil. El valor práctico de las ideas verdaderas se deriva básicamente de la importancia práctica que sus objetos tengan para nosotros. Sus objetos, es cierto, no son importantes en todo momento. En una ocasión diferente, puede que la casa no me sea de ninguna utilidad, y en ese caso, mi idea de ella, aunque verificable, será prácticamente irrelevante, y convendrá que permanezca latente. Pero, puesto que casi todo objeto algún día puede volverse ocasionalmente importante, salta a la vista la ventaja de poseer una reserva general de verdades *extras*, o de ideas que serán verdaderas en situaciones meramente posibles. Almacenamos esas verdades extra en nuestra memoria, y con el excedente llenamos nuestros libros de consulta. Cuando una de estas verdades extra se vuelve prácticamente relevante para alguna de nuestras emergencias, sale de su conservación en frío y pasa a actuar en el mundo, y nuestra creencia en ella se torna activa. De esa creencia se puede decir que «es útil porque es verdadera» o que «es verdadera porque es útil». Las dos frases significan exactamente lo mismo, a saber: que se trata de una idea que logra cumplirse y que puede verificarse. El término «verdadera» es el nombre que se da a toda idea que pone en marcha el proceso de verificación, y «útil» es el nombre que se da a su fun-

ción llevada a cabo en la experiencia. Las ideas verdaderas nunca se habrían singularizado como tales, nunca habrían adquirido nombre de clase, ni menos aún un nombre que sugiere valor, de no haber sido desde un principio útiles de esta forma [5].

A partir de esta simple indicación, el pragmatismo obtiene su noción general de la verdad, como algo esencialmente ligado a la manera en la que un momento de nuestra experiencia puede conducirnos hasta otros momentos a los que valga la pena ser conducidos. Ante todo, y en el terreno del sentido común, la verdad de un estado de la mente significa esta función de *una orientación que merece la pena.* Cuando un momento de nuestra experiencia, del tipo que sea, nos inspira un pensamiento que es verdadero, eso significa que, más pronto o más tarde, mediante la orientación de ese pensamiento nos sumiremos de nuevo en los pormenores de la experiencia y entablaremos una conexión provechosa con ellos. Puede que esta afirmación les resulte bastante vaga, pero les ruego que la retengan, porque es esencial.

*

Nuestra experiencia, entretanto, está completamente acribillada por regularidades. Uno de sus fragmentos puede ponernos sobre aviso para aguardar a otro, puede «apuntar hacia» o «ser significativa de» ese objeto más remoto. La venida del objeto es la verificación de esa significación. En estos casos, la verdad, al no consistir más que en una posible verificación, es manifiestamente incompatible con una actitud de resistencia por nuestra parte. ¡Pobre de aquel cuyas creencias jueguen a lo loco y a la ligera con el orden que siguen las realidades en su experiencia!: o no le llevarán a ningún lado, o le harán establecer falsas conexiones [6].

Por «realidades» u «objetos» entiendo o cosas para el sentido común, cosas presentes de forma sensible, o también

relaciones del sentido común, tales como fechas, lugares, distancias, géneros, actividades. Al seguir nuestra imagen mental de una casa a lo largo de la senda de ganado, realmente llegamos a ver la casa; obtenemos la verificación plena de esa imagen. *Estas orientaciones verificadas de manera simple y plena constituyen ciertamente los originales y prototipos del proceso de verdad.* La experiencia ofrece, desde luego, otras formas del proceso de verdad, pero todas son concebibles como verificaciones primarias que son retenidas, multiplicadas o reemplazadas unas por otras.

Tomen, por ejemplo, aquel objeto de la pared. Todos consideramos que es un «reloj», aunque ninguno de nosotros ha visto el mecanismo oculto que hace de él un reloj. Dejamos que nuestra noción pase por verdadera sin tratar de verificarla. Si las verdades consisten esencialmente en un proceso de verificación, ¿no deberíamos calificar de malogradas a verdades inverificadas como ésta? Pues no, porque son ellas las que forman esa cantidad enormemente grande de verdades con arreglo a las cuales vivimos. Las verificaciones indirectas se aceptan tanto como las directas. Cuando es suficiente la evidencia circunstancial, podemos prescindir del testimonio ocular. De la misma manera que, aunque nunca hayamos estado allí, asumimos que existe el Japón porque *funciona* hacerlo así, de tal forma que todo lo que sabemos conspira con esa creencia sin que nada interfiera, de igual forma –digo– asumimos que ese objeto es un reloj. Lo *usamos* como tal, regulando mediante él la duración de esta conferencia. La verificación de esa suposición en este caso significa que no nos conduce a una frustración o contradicción. La verifica*bilidad* de las ruedas, las pesas y el péndulo, vale tanto como la verificación misma. Por cada proceso de verdad que se lleva a cabo, existen millones en nuestras vidas que funcionan en estado de gestación. Nos encaminan *hacia* la verificación directa, nos conducen a las *inmediaciones* de los objetos que prevén; y entonces, si to-

do se desenvuelve armoniosamente, estamos tan seguros de que la verificación es posible que la omitimos, y generalmente los procesos resultan justificados por todo lo que sucede.

En su mayor parte, la verdad vive realmente de un sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias «circulan» mientras nada les ponga en entredicho, igual que los pagarés bancarios «circulan» mientras nadie los rechace. Pero todo esto remite a verificaciones frente a frente en alguna parte, sin las cuales la fábrica de la verdad se derrumbaría como un sistema financiero que careciera de una garantía de liquidez. Ustedes aceptan mi verificación de una cosa, y yo acepto su verificación de otra. Comerciamos con nuestras respectivas verdades, pero las creencias verificadas concretamente por *alguien* son los pies de toda la superestructura.

Además de la economía de tiempo, otra gran razón para renunciar a una verificación completa en los asuntos corrientes de la vida es que todas las cosas existen en géneros y no aisladamente. Nuestro mundo demuestra, sin vuelta de hoja, que tiene esta peculiaridad. Así, una vez que hemos verificado directamente nuestras ideas sobre un espécimen de un género, nos consideramos libres de aplicarlas a otros especímenes sin necesidad de una verificación. Una mente que habitualmente discierne el género de una cosa que tiene delante y actúa inmediatamente por la ley del género, sin pararse a verificarla, es una mente «certera» en el noventa y nueve por ciento de los casos apremiantes, como lo demuestra el hecho de que su comportamiento se adapta a todo lo que se le presenta y no consigue ser refutado.

Así pues, los procesos que se verifican indirectamente, o sólo potencialmente, pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos de verificación acabada. Operan tal como lo harían los procesos verdaderos, nos proporcionan las mismas ventajas y reclaman que los reconozcamos por las mismas ra-

zones. Todo esto, en el terreno de las cuestiones de hecho según el sentido común, que es lo único que ahora estamos tomando en consideración.

*

Pero las cuestiones de hecho no son nuestro único artículo de comercio. *Las relaciones entre ideas puramente mentales* constituyen otra esfera donde rigen creencias verdaderas y falsas, y aquí las creencias son absolutas o incondicionales. Cuando son verdaderas llevan el nombre de definiciones o principios. Es una definición o principio que 1 y 1 hacen 2, que 2 y 1 hacen 3, y así sucesivamente; que lo blanco difiere de lo gris menos que de lo negro; que cuando una causa comienza a actuar, el efecto también comienza a hacerlo. Tales proposiciones valen para todos los posibles «números unos», para todos los «blancos» y «grises» concebibles, para todas las «causas». En esta esfera, los objetos son objetos mentales y sus relaciones son perceptivamente evidentes a primera vista sin que sea necesaria la verificación sensorial. Y además, si son verdaderas en una ocasión, ya siempre serán verdaderas para los mismos objetos mentales. En esta esfera, la verdad posee un carácter «eterno». Si podemos encontrar donde sea una cosa concreta que es «una», o «blanca», o «gris», o un «efecto», entonces nuestros principios se le aplicarán perpetuamente. Sólo se trata de cerciorarse del género y después aplicar la ley de su género al objeto particular. Se tendrá la certeza de haber obtenido la verdad sólo con poder nombrar correctamente el género, pues las relaciones mentales se aplican sin excepción a todo cuanto pertenece a ese género. Si, no obstante, no se logra obtener la verdad en un caso concreto, entonces podremos decir que hemos clasificado erróneamente los objetos reales en cuestión.

En este reino de las relaciones mentales, la verdad también es cuestión de orientación. Relacionamos unas ideas abs-

tractas con otras, formando al final grandes sistemas de verdad lógica y matemática bajo cuyos respectivos términos los hechos sensibles de la experiencia acaban organizándose, de modo que nuestras verdades eternas también se aplican a realidades. Este casamiento entre hecho y teoría es infinitamente fértil. *Si hemos subsumido correctamente los objetos*, lo que afirmemos ya será verdadero con antelación a cualquier verificación particular. La estructura ideal prefabricada que le aplicamos a toda clase de objetos posibles deriva de la estructura misma de nuestro pensamiento. Podemos jugar a lo loco y a la ligera con esas relaciones abstractas tan poco como podemos hacerlo con las experiencias sensoriales. Nos constriñen y estamos obligados a tratarlas de forma consecuente, nos gusten o no los resultados. Las reglas de la suma se aplican a todas nuestras deudas tan rigurosamente como a nuestros deberes. El centésimo decimal de π, la razón de la circunferencia a su diámetro, en este momento ya se halla idealmente preestablecido, aunque nadie lo haya podido calcular. Si alguna vez necesitamos esa cifra cuando tratamos con algún círculo real, necesitaremos obtenerla correctamente, calculada según las reglas usuales, pues esas reglas calculan la misma clase de verdad en otras partes.

Nuestra mente, pues, se encuentra firmemente encajada entre las coerciones del orden sensible y las del orden ideal. Nuestras ideas deben adecuarse a las realidades, sean éstas concretas o abstractas, hechos o principios, so pena de incongruencia y frustración continuas.

Hasta este punto -digo yo- los intelectualistas no tienen por qué protestar. Como mucho, podrán decir que apenas hemos tocado la superficie de la cuestión.

*

Las realidades significan, pues, o hechos concretos, o tipos abstractos de cosas y relaciones percibidas intuitivamente

entre ellas. En tercer término, y en tanto cosas que nuestras nuevas ideas tampoco pueden dejar de tener en cuenta, también significan todo el cuerpo de verdades que ya tenemos en nuestra posesión. Pero entonces, y para usar de nuevo la definición corriente de verdad, ¿qué significa «acuerdo» o adecuación con esta realidad de triple cara?

Aquí es donde el pragmatismo y el intelectualismo empiezan a marchar por separado. Desde luego, y primordialmente, adecuarse significa copiar, pero hemos visto que la simple palabra «reloj» haría las veces de una imagen mental de su funcionamiento, y que nuestras ideas de muchas realidades sólo pueden ser símbolos y no copias. «Tiempo pasado», «poder», «espontaneidad» ¿cómo puede nuestra mente copiar tales realidades?

En su sentido más amplio, «estar de acuerdo» con una realidad *sólo puede significar guiarnos directamente hacia ella o hasta sus inmediaciones; o ponernos en un contacto activo con ella que nos permita manejar o a ella o a algo relacionado con ella de mejor modo que si no estuviésemos de acuerdo.* Mejor, ¡en el sentido intelectual o en el práctico, por favor![7] Con frecuencia, la adecuación sólo significa el hecho negativo de que nada contradictorio procedente del dominio de esa realidad llega a interferir con la manera en la que nuestras ideas nos guían a otras partes. Copiar una realidad es, desde luego, una forma muy importante de estar de acuerdo con ella, pero dista mucho de ser esencial. Lo esencial es el proceso de guiarse. Toda idea que nos ayude a *tratar,* de manera práctica o intelectual, con la realidad o con lo que a ella se refiere, cualquier idea que no complique nuestro progreso con fracasos, cualquier idea que de hecho *cuadre,* que adapte nuestra vida al contexto global de la realidad, estará lo suficientemente de acuerdo como para cumplir las exigencias. Valdrá como verdadera de esa realidad.

Así pues, las *palabras* son exactamente tan «verdaderas» o «falsas» como las representaciones mentales definidas. Sus-

citan un proceso similar de verificación, y conducen a resultados prácticos completamente equivalentes.

Todo el pensamiento humano tiene lugar de forma discursiva; intercambiamos ideas; prestamos y tomamos prestadas verificaciones, obteniéndolas unos de otros mediante el trato social. Así es como toda verdad se forja lingüísticamente, se almacena y se pone a disposición de todos. Y de ahí que debamos *hablar* coherentemente, exactamente igual que debemos *pensar* coherentemente, pues, tanto en el lenguaje como en el pensamiento, tratamos con géneros. Los nombre son arbitrarios, pero una vez comprendidos se deben mantener. No debemos llamar «Caín» a Abel y «Abel» a Caín, porque si lo hacemos, nos desconectamos del libro del Génesis en su totalidad, y de todas las conexiones que mantiene con el universo del lenguaje y de los hechos hasta el día de hoy. Nos vemos apartados de toda verdad que pudiera incluir todo ese sistema de lenguaje y hecho.

La abrumadora mayoría de nuestras ideas verdaderas no admite una verificación directa o frente a frente; por ejemplo, las de la historia pasada, como la de Caín y Abel. La corriente del tiempo sólo puede remontarse lingüísticamente, o verificarse indirectamente, mediante las prolongaciones presentes o los efectos de lo que el pasado albergó. Sin embargo, si nuestras ideas sobre el pasado concuerdan con estas formulaciones lingüísticas y esos efectos, podemos saber que son verdades. *Tan cierto como que hubo un tiempo pasado*, igual de cierto es que hubo un Julio César que existió, e igual de cierto que hubo monstruos antediluvianos, cada uno en su propio momento y circunstancia. Que hubo tiempo pasado lo garantiza su coherencia con todo lo presente. Tan cierto como que *hay* presente, así de cierto es que *hubo* pasado.

De este modo, el acuerdo con la realidad pasa a ser esencialmente un asunto de orientación, orientación que es útil porque se ejerce en dominios que encierran objetos que re-

sultan importantes. Las ideas verdaderas nos conducen a dominios verbales y conceptuales útiles, igual que nos llevan directamente hasta términos sensibles útiles. Nos llevan a la consistencia, a la estabilidad y a un fluido intercambio humano. Nos apartan de la excentricidad y del aislamiento, del pensamiento frustrado y estéril. El flujo ininterrumpido del proceso de orientación, su libertad general frente al choque y la contradicción, pasa por su verificación indirecta. Pero todos los caminos llevan a Roma: al final, y en definitiva, todos los procesos de verdad deben conducir frente a experiencias sensibles que se verifiquen directamente *en algún lugar*, experiencias que han copiado las ideas de algún individuo.

Ésta es la manera amplia y laxa en la que el pragmatista interpreta la palabra «acuerdo». La trata de un modo enteramente práctico y le permite abarcar todo proceso de conducción desde una idea presente a un término futuro, a condición de que se desenvuelva prósperamente. Sólo así puede decirse que las ideas «científicas», aun volando más allá del sentido común, están de acuerdo o concuerdan con sus realidades. Como ya he dicho, es *como si* la realidad estuviera hecha de éter, átomos o electrones, pero no debiéramos pensarlo así de literalmente. Nunca se ha tratado de que el término «energía» represente algo «objetivo». Sólo es una manera de medir la superficie de los fenómenos, con el fin de conectar sus cambios en una fórmula sencilla.

Pero en la elección de estas fórmulas de manufactura humana no podemos ser más impunemente caprichosos que lo que podemos ser en el terreno del sentido común práctico. Debemos encontrar una teoría que *funcione*, y esto es algo extremadamente difícil, porque esa teoría debe mediar entre todas las verdades previas y ciertas experiencias nuevas. Debe trastornar lo menos posible al sentido común y a las creencias previas, y debe conducir a algún otro término sensible que pueda verificarse de una forma precisa. «Fun-

cionar» significa esas dos cosas, y la presión es tan estrecha que apenas se puede jugar a la ligera con cualquier hipótesis. Pocas cosas se ven más ceñidas y controladas que nuestras teorías. Aun así, algunas veces hay fórmulas teóricas alternativas que resultan igualmente compatibles con todas las verdades que conocemos, y entonces elegimos entre ellas por razones subjetivas. Elegimos el tipo de teoría por el que ya nos sentimos inclinados, seguimos la «elegancia» o la «economía». Clerk Maxwell dice en alguna parte que elegir la más complicada de dos concepciones igualmente bien apoyadas por la evidencia es signo de un «pobre gusto científico» y creo que todos ustedes estarán de acuerdo con él[8]. En ciencia, la verdad es lo que nos proporciona la máxima suma posible de satisfacción, incluido el agrado, pero la congruencia con las verdades previas así como con los hechos novedosos siempre es el requisito más imperioso.

*

Les he conducido por un desierto muy arenoso, pero ahora, si me permiten la expresión, vamos a empezar a paladear el jugo del coco. En este punto, nuestros críticos racionalistas empezarán a descargar sus baterías contra nosotros y responderles nos va a hacer pasar de toda esta aridez a la visión plena de un dilema filosófico capital.

Nuestra explicación de la verdad es una explicación de verdades en plural, de procesos de orientación, realizados *in rebus*, con esta única cualidad en común, que *compensan*[9]. Compensan al guiarnos dentro o hacia alguna parte de un sistema que por numerosos puntos se remoja en percepciones sensoriales que podemos o no copiar mentalmente, pero con las cuales, en todo caso, mantenemos esa clase de comercio vagamente designado como verificación. Para nosotros, la verdad simplemente es un nombre colectivo para los procesos de verificación, igual que la salud, la riqueza, la

fuerza, etc., son nombres para otros procesos conectados con la vida y también son proseguidos porque compensa hacerlo. La verdad se *hace* en el curso de la experiencia, lo mismo que la salud, la riqueza y la fuerza.

En este momento, el racionalismo instantáneamente se levanta en armas contra nosotros. Sí, imagino que un racionalista nos diría algo como lo siguiente:

«La verdad no se hace», dirá; «la verdad es vigente de forma absoluta, y es una relación única que no depende de proceso alguno, sino que directamente lanza su disparo por encima de la cabeza de la experiencia y acierta en su realidad. Nuestra creencia de que aquello que hay en la pared es un reloj ya es verdadera, aunque nadie en toda la historia del mundo lo verificara. La simple cualidad de encontrarse en esa relación trascendente es lo que hace verdadero a cualquier pensamiento que la posea, haya o no haya verificación. Ustedes, los pragmatistas -dirá-, ponen el carro delante del caballo, al hacer que la existencia de la verdad resida en los procesos de verificación. Estos procesos son meramente signos de su existencia, sólo los imperfectos medios de que disponemos para, después del hecho, cerciorarnos de cuál de nuestras ideas ya poseía esa maravillosa cualidad. La cualidad en sí misma es intemporal, como todas las esencias y naturalezas y los pensamientos participan directamente de ella del mismo modo que participan de la falsedad o de la irrelevancia. No, no se puede analizar con arreglo a sus consecuencias pragmáticas.»

Todo lo que tiene de plausible esta inventiva racionalista deriva del hecho al que ya hemos prestado tanta atención. A saber: que en nuestro mundo, abundante como es en cosas de géneros similares y asociadas similarmente, una verificación sirve para otras de su género, y una de las grandes utilidades de conocer las cosas es vernos conducidos no tanto a ellas cuanto a las cosas que tienen asociadas, especialmente al discurso humano sobre ellas. La cualidad de la verdad,

obtenida *ante rem*, pragmáticamente significa, pues, el hecho de que en semejante mundo innumerables ideas funcionan mejor por medio de su verificación indirecta o posible que por su verificación directa y real. Así pues, la verdad *ante rem* sólo significa verificabilidad; de lo contrario, es un caso de ese típico ardid racionalista que consiste en tratar al *nombre* de una realidad fenoménica concreta como una entidad previa e independiente, y colocarla detrás de la realidad como su explicación. El profesor Mach cita en algún lugar un epigrama de Lessing que reza así:

Sagt Hänschen Schlau zu Vetter Fritz,
«Wie kommt es, Vetter Fritzen,
Dass grad' die Reichsten in der Welt,
Das meiste Geld besitzen?» [10].

Hänschen Schlau trata aquí al principio «riqueza» como algo distinto de los hechos denotados por la circunstancia de ser un hombre rico. Es anterior a esos hechos y éstos sólo vienen a ser una especie de coincidencia secundaria con la naturaleza esencial del hombre rico.

En el caso de la «riqueza» a nadie se le oculta la falacia. Todos sabemos que la riqueza no es más que un nombre para los procesos concretos que desempeñan una función en las vidas de ciertos hombres, y no una excelencia que se dé en los Sres. Rockefeller y Carnegie, pero no en el resto de nosotros.

Como la riqueza, la salud también vive *in rebus*. Es un nombre para procesos como la digestión, la circulación, el sueño, etc., que se realizan satisfactoriamente, aunque en este caso nos sentimos más inclinados a tratarlos como un principio y a decir que el hombre digiere y duerme bien *porque* está sano [11].

Con la «fuerza», me parece que somos todavía más racionalistas, pues decididamente nos inclinamos a tratarla co-

mo una excelencia preexistente en el hombre que explica las hazañas hercúleas de sus músculos.

En cuanto a la «verdad», la mayoría de la gente rebasa completamente los límites, y considera la explicación racionalista como evidente de suyo. Pero lo cierto es que todas estas palabras (riqueza, salud, verdad) son exactamente semejantes[12]. La verdad existe *ante rem* ni más ni menos que las otras cosas.

Los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, daban mucha importancia a la distinción entre hábito y acto. Pues bien, la salud *in actu* significa, entre otras cosas, dormir y digerir bien. Pero un hombre sano no necesita estar siempre durmiendo y digiriendo, igual que el hombre rico no necesita estar siempre manejando dinero, ni uno fuerte levantando pesas. Estas cualidades se sumen en el estado de «hábito» entre sus momentos de ejercicio y, de igual modo, la verdad se convierte en un hábito de algunas de nuestras ideas y creencias en los intervalos de reposo de sus actividades de verificación. Pero estas actividades son la raíz de toda la cuestión, y la condición para que exista un hábito en los intervalos.

«Lo verdadero», para decirlo muy brevemente, no es más que lo conveniente en relación con nuestro pensamiento, así como «lo bueno» no es más que lo conveniente en relación con nuestro comportamiento. Conveniente en casi todos los órdenes; y, por supuesto, conveniente a la larga y en general; pues lo que hace frente convenientemente a toda la experiencia a la vista, no necesariamente hará frente a todas las experiencias subsiguientes de una manera igual de satisfactoria. La experiencia, como sabemos, tiene formas de *desbordarse*, y nos hace corregir nuestras formulaciones presentes.

Lo «absolutamente» verdadero, comprendido como lo que ninguna experiencia posterior alterará nunca, es ese punto de fuga ideal hacia el cual imaginamos que algún día convergerán todas nuestras verdades temporales. Equivale íntegramente al hombre perfectamente sabio y a la expe-

riencia absolutamente completa; y si estos ideales se realizan algún día, lo harán todos a la vez. Entretanto tenemos que vivir al día de hoy con arreglo a la verdad que podemos obtener al día de hoy, y estar dispuestos a llamarla falsedad al día de mañana. La astronomía ptolemaica, el espacio euclidiano, la lógica aristotélica, la metafísica escolástica fueron convenientes durante siglos, pero la experiencia humana ha rebosado aquellos límites, y ahora sólo consideramos a esas cosas relativamente verdaderas, o verdades dentro de aquellos márgenes de experiencia. Consideradas «absolutamente» son falsas, porque sabemos que aquellos límites eran casuales, y que podrían haber sido superados por teóricos de aquel tiempo igual que lo han hecho los pensadores actuales.

Cuando nuevas experiencias conducen a juicios retrospectivos en los que se usa el pretérito, lo que esos juicios afirman *fue* verdadero, aun cuando ningún pensador del pasado se viera conducido hasta allí. Vivimos hacia delante –ha dicho un pensador danés–, pero comprendemos hacia atrás [13]. El presente proyecta una luz retrospectiva sobre los previos procesos del mundo, que pueden haber sido procesos de verdad para los que tomaron parte activa en ellos, pero no lo son para quien conoce las revelaciones posteriores de la historia.

Esta idea reguladora de una verdad potencial mejor que habrá de establecerse más adelante, o que posiblemente algún día se establecerá de forma absoluta, y con poderes de legislación retroactiva, vuelve la vista, como todas las ideas pragmatistas, hacia la concreción del hecho y hacia el futuro. Como las medio verdades, la verdad absoluta tendrá que ser, *hacerse*, tendrá que hacerse como una relación incidental al desarrollo de una masa de experiencia de verificación a la que todas las medio verdades contribuyen al unísono con su cuota.

Ya he insistido en el hecho de que la verdad está hecha en gran parte de otras verdades previas. Las creencias de los

hombres siempre constituyen un tanto de experiencia *acreditada*. Pues las propias creencias son partes de la suma total de la experiencia del mundo y, por lo tanto, se convierten en materia para las operaciones de crédito del día siguiente. En la medida que la realidad significa realidad experimentable, tanto ella como las verdades que el hombre obtiene sobre ella, están en un proceso de incesante mutación; mutación hacia una meta definida -quizás-, pero aún así mutación.

Los matemáticos pueden resolver problemas con dos variables. En la teoría newtoniana, por ejemplo, la aceleración varía con la distancia, pero la distancia también varía con la aceleración. En el campo de los procesos de verdad, los hechos se dan independientemente y determinan nuestras creencias de modo provisional. Pero esas creencias nos hacen actuar, y tan pronto como lo hacen, sacan a la vista o dan existencia a nuevos hechos que, consiguientemente, determinan nuevamente a las creencias. De este modo, la madeja y ovillo de la verdad, a medida que se va enrollando, es producto de una doble influencia. Las verdades emergen a partir de los hechos, pero vuelven a sumergirse en ellos y a ellos se añaden; y esos hechos, nuevamente, crean o revelan (da igual la palabra) una nueva verdad, y así indefinidamente. Por su parte, los «hechos» mismos no son *verdaderos;* simplemente *son*. La verdad es la función de las creencias que parten y terminan entre ellos.

Es un caso análogo al crecimiento de una bola de nieve que, por un lado, se debe a la distribución de la nieve y, por otro, a los sucesivos empujones que le dan los chavales, factores ambos que se codeterminan entre sí de forma incesante.

*

Ahora sí que nos salta a la vista el punto fatal de divergencia entre un racionalista y un pragmatista. El racionalismo nos

concederá que la experiencia está en mutación, y que nuestros medios psicológicos de cerciorarnos de la verdad también están en mutación; pero nunca aceptará que la realidad misma o la verdad en sí sean mutables. ¡Ah, no!: la realidad subsiste completa y prefabricada desde la eternidad, repite el racionalismo; y el acuerdo de nuestras ideas con ella es esa única e inanalizable virtud que existe en ellas y de la que él siempre nos ha hablado. Como tal excelencia intrínseca, pues, su verdad nada tiene que ver con nuestras experiencias. No añade nada al contenido de nuestra experiencia. No supone ninguna diferencia para la propia realidad; la verdad sobreviene, es inerte, estática, mera reflexión. No *existe;* la verdad *vale,* o *tiene vigencia;* pertenece a una dimensión distinta a la de los hechos o a la de las relaciones de hechos; pertenece, en resumen, a la dimensión epistemológica, y con esta palabra altisonante el racionalismo zanja la discusión.

En fin, mientras que el pragmatismo mira hacia el futuro, el racionalismo se vuelve una vez más hacia una eternidad pasada. Fiel a su inveterado hábito, el racionalismo se vuelve hacia los «principios» y piensa que, una vez que hemos dado nombre a una abstracción, estamos en posesión de una solución oracular.

La extraordinaria fecundidad de consecuencias para la vida que brinda esta diferencia radical entre las dos perspectivas, sólo se pondrá de manifiesto en mis últimas conferencias. De momento, quiero concluir ésta mostrando que la sublimidad del racionalismo no le salva de la inanidad.

*

Vamos a ver: si piden a los racionalistas que, en lugar de acusar al pragmatismo de profanar la noción de verdad, la definan diciendo exactamente lo que *ellos* entienden por tal, las únicas dos auténticas respuestas que a mí se me pueden ocurrir son éstas:

1. «La verdad es el sistema de proposiciones que ofrecen la pretensión incondicional de ser reconocidas como válidas» * [14].

2. « "Verdad" es el nombre de todos aquellos juicios que nos hallamos en la obligación de llevar a cabo por una especie de deber imperativo» ** [15].

Lo primero que sorprende de estas definiciones es su inexpresable trivialidad. Esas definiciones son absolutamente verdaderas, por supuesto, pero absolutamente insignificantes hasta que se las trata pragmáticamente. ¿Que quiere decir ahí con «exigencia», y qué con «obligación»? Como nombres sumarios para designar las razones concretas de por qué pensar de maneras verdaderas es algo enormemente conveniente y bueno para los mortales, resulta perfectamente correcto hablar de las exigencias, por parte de la realidad, de que se esté de acuerdo con ella, así como de las obligaciones, por nuestra parte, de adecuarnos a ella. Sentimos tanto las exigencias como las obligaciones, y las sentimos precisamente por estas razones.

Pero los racionalistas que hablan de la exigencia y de la obligación, *dicen expresamente que esas cosas nada tienen que ver con nuestros intereses prácticos o nuestras razones personales.* Nuestras razones para adecuarnos son hechos psicológicos –dicen ellos–, relativos a cada ser pensante y a los accidentes de su vida. Son únicamente su evidencia, pero no parte de la vida de la verdad misma. La vida de ésta transcurre en una dimensión puramente lógica o epistemológica, distinta de la psicológica, y sus exigencias anteceden y exceden a toda motivación personal. Aunque ni el hombre ni Dios llegaran a comprobar jamás la verdad, aun así habría que definirla como aquello que *debe* ser comprobado y reconocido.

* A. E. Taylor, *Philosophical Review*, XIV, pág. 298.
** H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, capítulo sobre «Die Urteilsnothwendigkeit».

Nunca ha habido un ejemplo más exquisito de una idea abstraída de lo concreto de la experiencia y utilizada luego para oponerse y negar aquello de lo que fue abstraída.

La filosofía y la vida corriente abundan en ejemplos parecidos. La «falacia sentimentalista» estriba en derramar lágrimas sobre la justicia en abstracto, la generosidad, la belleza, etc., pero nunca llegar a conocer esas cualidades cuando se tropieza con ellas en la calle, porque -claro- ahí las circunstancias las hacen vulgares. Así leo en la biografía, editada privadamente, de una personalidad eminentemente racionalista: «Era extraño que con tal admiración por la belleza en abstracto, mi hermano no sintiera ningún entusiasmo por la buena arquitectura, la pintura bella, o las flores». Y en la casi última obra filosófica que he leído, encuentro pasajes como éstos: «La justicia es ideal, únicamente ideal. La razón concibe que debe existir, pero la experiencia muestra que no puede... La verdad debería ser, pero no puede ser. La razón está deformada por la experiencia. Tan pronto como la razón interviene en la experiencia, ésta se vuelve contra ella».

La falacia racionalista es exactamente como la sentimentalista. Ambas extraen una cualidad de las pantanosas particularidades de la experiencia y cuando la han extraído, la encuentran tan pura que la contrastan con todos y cada uno de sus pantanosos casos concretos, como si fuera de una naturaleza opuesta y más elevada. Sin embargo, ésa es *su* naturaleza, la naturaleza de verdades que han de validarse y verificarse. Compensa que nuestras ideas sean validadas. Nuestra obligación de buscar la verdad es parte de nuestra obligación general de hacer lo que compensa. Las compensaciones que aportan las ideas verdaderas son el único porqué de nuestra obligación de seguirlas.

Idénticos porqués existen en el caso de la riqueza y la salud. La verdad no reclama otra clase de exigencias, ni impone otra clase de deberes que los que reclaman la salud y la riqueza. Todas esas exigencias son condicionales; los beneficios

concretos que obtenemos es lo que queremos dar a entender cuando calificamos de deber a nuestra búsqueda. En el caso de la verdad, las creencias no verdaderas funcionan a la larga tan perniciosamente como beneficiosamente lo hacen las verdaderas. Hablando en abstracto, puede decirse que la cualidad «verdadera» se vuelve absolutamente valiosa y la cualidad «no verdadera» absolutamente condenable: a la primera se la puede considerar buena, a la otra mala, incondicionalmente. Debemos pensar lo verdadero y debemos rechazar lo falso, imperativamente.

Pero si tratamos literalmente toda esta abstracción y la oponemos a su suelo materno en la experiencia, véase en qué posición tan absurda nos colocamos.

No conseguimos que nuestro pensamiento real dé un paso adelante. ¿Cuándo reconoceré esta verdad, y cuándo aquella otra? Ese reconocimiento, ¿será en voz alta o en silencio? Si unas veces es en voz alta y a veces en silencio, ¿cómo será *ahora?* ¿Cuándo una verdad pasará al almacén frigorífico de nuestra enciclopedia?, ¿y cuándo saldrá al combate? ¿Debo estar repitiendo constantemente la verdad «dos veces dos hacen cuatro» a causa de su eterna exigencia de reconocimiento? ¿O hay ocasiones en las que resulta irrelevante? ¿Deben mis pensamientos preocuparse noche y día de mis pecados y faltas personales por el hecho de que realmente los he cometido?, ¿o puedo ocultarlos e ignorarlos para ser un miembro social decente, y no un pozo de mórbida melancolía y culpabilidad?

Es bastante evidente que nuestra obligación de reconocer la verdad, lejos de ser incondicional, está sumamente condicionada. Por supuesto, la Verdad -en singular y con mayúscula- exige en abstracto que se la reconozca, pero las verdades concretas, en plural, sólo necesitan reconocerse cuando su reconocimiento es conveniente. Siempre debe preferirse una verdad a una falsedad, cuando ambas se relacionan con una situación dada; pero cuando ninguna de las dos

lo hace, hay tan poca obligación hacia la verdad como hacia la falsedad. Si se me pregunta qué hora es, y digo que vivo en el número 95 de la calle Irving, mi respuesta puede ser perfectamente verdadera, pero no se comprenderá por qué mi deber es darla. Una dirección falsa vendría igual de bien al caso.

Admitiendo, pues, que existen condiciones que limitan la aplicación de los imperativos abstractos, *el tratamiento pragmatista de la verdad se despliega en toda su plenitud.* Se ve así que nuestro deber de adecuarnos a la realidad se apoya en toda una maraña de conveniencias concretas.

Cuando Berkeley explicó lo que la gente entendía por materia, la gente pensó que negaba la existencia de la materia. Cuando los Sres. Schiller y Dewey explican ahora lo que la gente entiende por verdad, se les acusa de negar *su* existencia. Los críticos dicen que estos pragmatistas destruyen todas las normas objetivas y que ponen la estupidez y la sabiduría en el mismo plano. Una fórmula predilecta de describir las doctrinas del Sr. Schiller y la mía consiste en afirmar que somos gente para la que, con afirmar cualquier cosa que a uno le plazca y darle el nombre de verdad, ya se ha cumplido con todos los requisitos pragmáticos.

Dejo a su consideración el juzgar si esto no es una impúdica calumnia. La verdad es que el pragmatista se ve más compelido que nadie, cogido entre todo el cuerpo de verdades acreditadas que se han acumulado desde el pasado y las coerciones que el mundo de los sentidos ejerce sobre él. ¿Quién puede, pues, sentir tanto como él la inmensa presión del control objetivo bajo el que nuestras mentes efectúan sus operaciones? Si alguien imagina que esta ley es laxa, dejemos que se someta a su mandamiento por un día, dice Emerson [16]. Últimamente se ha hablado mucho de los usos de la imaginación en la ciencia. Ya es hora de reclamar el uso de un poco de imaginación en filosofía. La falta de disposición de algunos de nuestros críticos para dar a nuestras afirma-

ciones un sentido que no sea el más estúpido posible, desacredita tanto su imaginación que no es comparable con nada de lo que conozco de la historia filosófica reciente. Schiller dice que la verdad es aquello que «funciona», pero entonces se le trata como alguien que limita la verificación a las utilidades materiales más bajas. Dewey dice que la verdad es lo que proporciona «satisfacción», pero entonces se le trata como a alguien convencido de que puede llamar verdadero a todo lo que, si lo es, será placentero [17].

Sí, nuestros críticos verdaderamente necesitan más imaginación con las realidades. Yo he tratado honestamente de estirar mi propia imaginación para dar el mejor significado posible a la concepción racionalista; pero tengo que confesar que aun así sigue desconcertándome completamente. La noción de una realidad que nos insta a «adecuarnos» a ella, pero por ninguna razón, excepto simplemente porque su exigencia es «incondicional» o «trascendente», esa idea -digo- es algo a lo que no le veo ni pies ni cabeza. Trato de imaginarme a mí mismo como la única realidad en el mundo y, luego, intento imaginar que más podría «exigir» si se me permitiera hacerlo. Si se sugiere la posibilidad de que podría exigir que, a partir del vacío inane, empezara a existir una mente que perdurara y me *copiara*, hasta puedo imaginar en qué podría consistir ese proceso de copia, pero lo que no se me ocurre es el motivo que podría tener. No alcanzo a vislumbrar qué bien me haría ser copiado, o qué bien le haría a esa mente el copiarme si, expresamente y por principio, se excluyen como motivos de esa pretensión las consecuencias subsiguientes (tal como hacen nuestras autoridades racionalistas) [18]. Cuando los admiradores de aquel irlandés del cuento lo llevaron al lugar del banquete en un sillón de brazos, pero sin asiento, declaró: «Doy fe, que si no fuera por el honor que supone, habría venido igual de bien a pie». Pues así me sucede a mí: si no fuera por el honor que supone, me daría igual quedarme sin ser copiado. Copiar es un modo

genuino de conocer (algo cuyo rechazo, por alguna extraña razón, nuestros trascendentalistas contemporáneos parecen disputarse entre sí), pero cuando vamos más allá del copiar y echamos mano de formas innominadas de adecuación que son expresamente negadas como procesos de copia, orientaciones, acomodaciones o cualquier otro proceso pragmáticamente definible, en tal caso, el *sentido* del pretendido «acuerdo» se vuelve tan ininteligible como su porqué. No es posible imaginar contenido o motivo para él. Es una abstracción absolutamente sin sentido *.

Indudablemente, en este campo de la verdad, los pragmatistas son los más genuinos defensores de la racionalidad del universo, y no los racionalistas [19].

* No olvido que el profesor Rickert renunció hace ya algún tiempo a toda noción de una verdad fundada en el acuerdo con la realidad. Según él, la realidad es cuanto está de acuerdo con la verdad, y la verdad se basa, exclusivamente, en un deber primario nuestro. Esta fantástica evasión, junto con la cándida confesión de fracaso del Sr. Joachim en su libro *The Nature of Truth*, me parece que ponen de manifiesto la bancarrota del racionalismo cuando se ocupa de este tema. Rickert considera parte de la posición pragmatista bajo lo que él denomina «Relativismus». No puedo discutir aquí su texto, pero baste decir que su argumentación en ese capítulo es tan floja que parece casi increíble que corresponda a un autor de su talento.

Conferencia VII
Pragmatismo y Humanismo

Lo que endurece el corazón de todos a los que me aproximo con la visión de la verdad que he esbozado en mi última conferencia, es ese típico ídolo de la tribu, la noción de *la* Verdad, concebida como la única respuesta, determinada y completa, al enigma único e irrevocable que se cree que plantea el mundo. Para la tradición popular es mucho mejor que la respuesta sea de oráculo, para que despierte asombro como un enigma de segundo orden, velando, más que revelando, lo que se supone que encierran sus profundidades. Todas las solemnes palabras que se han ofrecido como solución al acertijo del mundo -Dios, lo Uno, Razón, Ley, Materia, Espíritu, Naturaleza, Polaridad, el Proceso Dialéctico, la Idea, el Yo, el Supraespíritu- derivan de ese papel oracular toda la admiración que los hombres les han prodigado. Tanto los aficionados a la filosofía como los profesionales se representan el universo como una extraña especie de esfinge petrificada, cuyo atractivo para el hombre consiste en el persistente desafío de sus poderes de adivinación. *La* Verdad: ¡qué ídolo tan perfecto del espíritu racionalista! En una antigua carta de un amigo de gran talento que murió demasiado joven, leo estas palabras: «En todo, en ciencia, en arte, en moral, en re-

ligión, *debe* haber un sistema que es el correcto y *todos* los demás deben estar equivocados» [1]. ¡Qué propio del entusiasmo de cierta época de juventud! A los veintiún años llegamos a plantear semejantes desafíos y abrigamos la esperanza de dar con ese sistema. A la mayoría nunca se nos ocurre, ni aun pasados los años, que la cuestión de «¿qué es *la* verdad?», no es una cuestión real (ya que no es relativa a condición alguna), y que la completa noción de *la* verdad es una abstracción obtenida a partir del hecho de las verdades, en plural, o sea, una simple expresión sumaria y útil como *el* latín, o *la* ley [2].

Los jueces hablan a veces sobre la ley y los profesores sobre la lengua latina de un modo que haga pensar a sus oyentes que se refieren a entidades preexistentes a las decisiones o a las palabras y la sintaxis, determinándolas inequívocamente y exigiéndoles obediencia. Pero el más ligero ejercicio de reflexión nos hace ver que, en lugar de ser principios de esta clase, la ley y el latín son resultados. Las distinciones entre lo legal y lo ilegal en la conducta, o entre lo correcto e incorrecto en el lenguaje, han surgido circunstancialmente entre las interacciones de las experiencias humanas en detalle [3]. Pues bien, las distinciones entre lo verdadero y lo falso en las creencias no han surgido de otro modo. La verdad se injerta en otra verdad previa, modificándola en el proceso, igual que un idioma se injerta en un idioma previo, y una ley en otra anterior. Dada una ley previa y un caso nuevo, el juez los trenzará en una nueva ley. Por un lado, un idioma previo; por otro, una nueva jerga, una metáfora, o una rareza que impacta en el gusto público; y, de repente, se forma un nuevo idioma. Por un lado, una verdad previa; por otro, hechos frescos; y nuestra mente da con una nueva verdad.

Pese a todo, sin embargo, hacemos como si lo eterno no se desarrollara, como si una justicia, una gramática o una verdad únicas y previas iluminaran sin más, y no fueran algo que se va haciendo. Pero imaginen a un joven en el juzgado lle-

vando casos con arreglo a su abstracta noción de «la ley», o a un censor del lenguaje lanzado por los teatros con su idea de «la» lengua materna, o a un profesor que empieza su conferencia sobre el universo real con su noción racionalista de «la Verdad» con una V mayúscula. ¿Qué adelantarían? La verdad, la ley y el lenguaje se les evaporaría fácilmente al menor contacto con el hecho novedoso. Porque esas cosas *se van haciendo* sobre la marcha. Nuestros aciertos, desaciertos, prohibiciones, castigos, palabras, giros, idiomas, creencias, son otras tantas creaciones que se van sumando tan rápido como el paso de la historia. Lejos de ser principios antecedentes que animan el proceso, la ley, el lenguaje y la verdad no son más que nombres abstractos para sus resultados.

Las leyes y los lenguajes, pues, han de ser considerados como cosas de fabricación humana. El Sr. Schiller aplica esta analogía a las creencias y propone el nombre de «Humanismo» para la doctrina de que, hasta un punto indeterminable, nuestras verdades también son productos de elaboración humana. Motivos humanos aguzan todas nuestras preguntas; satisfacciones humanas laten en todas nuestras respuestas; todas nuestras formulaciones tienen una huella humana. Este elemento es tan inseparable de los productos que, por momentos, el Sr. Schiller parece dejar abierta la cuestión de si existe alguna otra cosa. «El mundo –dice– es esencialmente ὕλη, es lo que hacemos de él. Es infructuoso definirlo por lo que fuera originariamente, o por lo que sea aparte de nosotros (ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ' ἀυτὴν); *es* lo que se hace de él. En consecuencia... el mundo es *plástico*»[*] [4]. Schiller añade que sólo podemos aprender los límites de esa plasticidad intentándolo, y que debemos comenzar como si fuera completamente plástico, actuando metódicamente con arreglo a esa presunción, y deteniéndonos sólo cuando nos veamos irrevocablemente reprobados.

* *Personal Idealism*, pág. 60

Ésta es la más extrema y destacada afirmación de la posición humanista de Schiller, y la que le ha expuesto a severos ataques. Tengo la intención de defender esta posición en esta penúltima conferencia, así que insinuaré unas cuantas observaciones sobre este punto.

Para empezar, Schiller admite, tan resueltamente como cualquiera, la presencia de factores de resistencia en toda experiencia real de construcción de la verdad, factores que la verdad concreta de nueva fabricación debe tener en cuenta, y con los que forzosamente tiene que «adecuarse»[5]. Todas nuestras verdades son creencias sobre la «Realidad» y en cualquier creencia particular, la realidad actúa como algo independiente, como una cosa *encontrada*, como una cosa no manufacturada. Permítanme recordar un poco de lo que dije en mi última conferencia.

*«La realidad» es, en general, aquello que las verdades han de tener en cuenta**; y desde este punto de vista, la *primera* parte de la realidad es el flujo de nuestras sensaciones[6]. Las sensaciones se nos imponen, sin que sepamos de dónde vienen. Sobre su naturaleza, orden y cantidad tenemos poco más que ningún control; *ellas mismas* no son ni verdaderas ni falsas, simplemente *son*. Lo que puede ser verdadero o no es lo que nosotros decimos sobre ellas, los nombres que les damos, o nuestras teorías sobre su causa, naturaleza y relaciones remotas.

La *segunda* parte de la realidad, entendida como algo que nuestras creencias obedientemente deben tener en cuenta, la constituyen las *relaciones* que se establecen entre nuestras sensaciones o entre sus copias en nuestras mentes. Esta parte se divide en dos subpartes: 1) las relaciones que son mutables y contingentes, como las de fecha y lugar; y 2) las que son fijas y esenciales porque están fundadas en la naturale-

* El Sr. Taylor usa esta excelente definición pragmática en sus *Elements of Metaphysics*.

za interna de sus términos, como las de semejanza y desemejanza. Ambos tipos de relaciones son objeto de percepción inmediata. Ambas son «hechos». Pero es el último género de hechos el que forma la subparte más importante de realidad para nuestras teorías del conocimiento. En efecto, las relaciones internas son «eternas»; o sea, son percibidas siempre que se comparan sus términos sensibles; y nuestro pensamiento, el así llamado pensamiento matemático y lógico, debe atenerse a ellas eternamente.

La *tercera* parte de la realidad, adicional a estas percepciones (aunque ampliamente basada en ellas), consiste en las *verdades previas* que siempre debe tomar en cuenta toda nueva pesquisa. Esta tercera parte es un factor de resistencia mucho menos obstinado y a menudo acaba por dejar libre el paso. Al hablar de estas tres porciones de realidad como algo que controla en todo momento la formación de nuestras creencias, sólo les estoy recordando algo de lo que ya hablamos en la conferencia anterior.

Ahora bien, por fijos que puedan ser estos elementos de la realidad, todavía poseemos una cierta libertad en nuestro trato con ellos[7]. Veamos lo que pasa con las sensaciones. Lo que son, sea lo que sea *eso*, se halla fuera de nuestro control, pero a *qué* prestamos atención, qué advertimos y ponemos de relieve depende de nuestros propios intereses. Y según pongamos más énfasis en esto o en lo otro, resultarán muy diferentes formulaciones de verdad. Leemos los mismos hechos de formas diferentes. «Waterloo», con todos sus mismos detalles, habla de «victoria» a un inglés, pero de «derrota» a un francés. De igual modo, para un filósofo optimista el universo suena a victoria; para un pesimista, a derrota.

Lo que decimos sobre la realidad depende, pues, de la perspectiva en que la coloquemos. El *eso* de la realidad corre de su cuenta, pero el *qué* depende del *cuál*, y el cuál depende de *nosotros*. Tanto la parte sensible como la parte relacional de la realidad son mudas; no dicen absolutamente nada sobre

sí mismas; somos nosotros los que tenemos que hablar por ellas. Este mutismo de las sensaciones ha conducido a intelectuales como T. H. Green y Edward Caird a colocarlas más allá de la esfera de la consideración filosófica, pero los pragmatistas no quieren llegar tan lejos [8]. Una sensación es como un cliente que ha puesto su caso en manos de un abogado y que, entonces, tiene que escuchar pasivamente en la sala del juzgado cuantas explicaciones de sus asuntos, agradables o desagradables, el abogado estime más conveniente dar.

De aquí que, hasta en el campo de la sensación, nuestras mentes tengan cierto margen de elección arbitraria. Por medio de nuestras inclusiones y omisiones delimitamos la extensión de un campo, con nuestro hincapié destacamos su primer plano y su trasfondo; poniendo nuestro orden lo leemos en una u otra dirección. En suma, recibimos un bloque de mármol, pero somos nosotros quienes esculpimos la estatua.

Esto también se aplica a las partes «eternas» de la realidad: combinamos nuestras percepciones de relaciones intrínsecas y las organizamos libremente. Las leemos en un orden serial o en otro, las clasificamos de tal o cual modo, consideramos más fundamental a una u otra, hasta que nuestras creencias sobre ellas forman esos cuerpos de verdad conocidos como lógica, geometría o aritmética, en todos y cada uno de los cuales la forma y el orden con que se modela el conjunto es una manifiesta fabricación humana.

Así, aparte de los nuevos *hechos* que se añaden a la materia de la realidad mediante los actos de sus propias vidas, los hombres ya han impreso sus formas mentales sobre esa tercera parte de la realidad que he llamado «verdades previas». Cada hora trae sus nuevos objetos de percepción, sus propios hechos de sensación y relación, que se han de tomar realmente en cuenta. Pero el conjunto de nuestros tratos *pasados* con tales hechos está acreditado por las verdades previas. Por tanto, sólo la más pequeña y reciente fracción de

las dos primeras de la realidad nos llega sin retoque humano; fracción que ha de ser humanizada inmediatamente, en el sentido de encajada, asimilada, o adaptada de alguna forma a la masa humanizada ya existente. A decir verdad, difícilmente podemos recibir una impresión en ausencia de una concepción previa de lo que las impresiones puedan ser.

Cuando hablamos de realidad «independiente» del pensamiento humano, nos parece, pues, una cosa muy difícil de hallar. Se reduce a la noción de lo que acaba de entrar en la experiencia y aún está pendiente de denominación; o bien alguna imaginada presencia aborigen en la experiencia, antes de que haya surgido alguna creencia sobre ella, antes de que se haya aplicado concepción humana alguna. Es lo absolutamente mudo y evanescente, el límite meramente ideal de nuestras mentes. Podemos vislumbrarlo, pero nunca aprehenderlo; lo que aprehendemos siempre es algún sustituto de ello, que el pensamiento humano ha peptonizado y cocido previamente para nuestro consumo. Si se me permite la expresión, diría que dondequiera que la encontremos ya ha sido *apañada*. Esto es lo que el Sr. Schiller tiene en mente cuando llama realidad independiente a una mera ὕλη maleable, que sólo *está* para ser rehecha por nosotros.

Ésta es la opinión del Sr. Schiller sobre el núcleo sensible de la realidad. Nos «topamos» con ella (en palabras del Sr. Bradley), pero no la poseemos [9]. Aparentemente, esto recuerda el punto de vista de Kant, pero entre unas categorías fulminadas antes de que la naturaleza echase a andar, y unas categorías formándose gradualmente por sí mismas en presencia de la naturaleza, se abre todo el inmenso abismo que existe entre el racionalismo y el empirismo [10]. Para un genuino *Kantianer*, Schiller siempre será respecto a Kant lo que un sátiro respecto a Hiperión.

Otros pragmatistas pueden llegar a tener creencias más positivas sobre el núcleo sensible de la realidad. Pueden pensar que lo descubrirán en su naturaleza independiente, arran-

cando las sucesivas envolturas de fabricación humana. Pueden inventar teorías que nos digan de dónde viene y todo cuanto le atañe; y *si esas teorías funcionan satisfactoriamente, serán verdaderas*. Los idealistas trascendentales dicen que no existe tal núcleo, que la envoltura finalmente rematada es la realidad y la verdad formando una sola y misma cosa. El escolasticismo todavía nos enseña que el núcleo es «materia». Los profesores Bergson, Heymans, Strong y otros creen en el núcleo y audazmente intentan definirlo [11]. Los Sres. Dewey y Schiller lo tratan como un «límite». ¿Cuál será la más verdadera de estas explicaciones o de otras comparables a ellas, como no sea aquella que finalmente resulte más satisfactoria? De una parte, estará la realidad; de otra, una explicación sobre ella que resulta imposible mejorar o modificar. Si esta imposibilidad demuestra ser permanente, la verdad de esa explicación será absoluta. No puedo encontrar en lugar alguno otro contenido de verdad que éste. Si los antipragmatistas le pueden dar cualquier otro sentido, ¡vive el cielo, que nos lo den, que nos concedan acceso a ello!

Como no *hay* realidad, sino sólo creencias *sobre* ella, tiene que contener elementos humanos, pero éstos *conocen* el elemento no humano en el único sentido en que puede existir conocimiento de algo. ¿Hace el río sus orillas, o las orillas hacen al río? ¿Anda un hombre más fundamentalmente con su pierna derecha, o lo hace con la izquierda? Pues igual de imposible es separar los factores reales de lo factores humanos en el desarrollo de nuestra experiencia cognitiva.

Quede dicho esto como una primera y sucinta presentación de la posición humanista ¿Resulta paradójica? Si es así, intentaré hacerla plausible con unas cuantas ilustraciones que nos proporcionarán un conocimiento más pleno de esta cuestión.

Todo el mundo reconocerá el elemento humano en muchos objetos familiares. Concebimos una realidad dada de

este o aquel modo para acomodarla a nuestro propósito, y la realidad se somete pasivamente a nuestra concepción. Puedes tomar el número 27 como el cubo de 3, o como el producto de 3 y 9, o como 26 *más* 1, o como 100 *menos* 73, o de otros incontables modos, cualquiera de los cuales será tan verdadero como los otros. También puedes considerar un tablero de ajedrez como cuadrados negros sobre fondo blanco, o como cuadrados blancos sobre fondo negro, sin que ninguna de las dos formas de concebirlo sea falsa. Puedes considerar la figura adjunta como una estrella, o como dos triángulos que se cruzan, o como un hexágono con unos apéndices añadidos a sus lados, o como seis triángulos iguales unidos por sus bases, etc. Todos estos tratamientos son tratamientos verdaderos: el *eso* sensible dibujado sobre el papel no se resiste a ninguno de ellos. Puedes decir que una línea está orientada hacia el Este, o puedes decir que hacia el Oeste, pero la línea, *per se*, acepta ambas descripciones sin rebelarse ante una incongruencia.

Acuñamos grupos de estrellas en los cielos, y los llamamos constelaciones, y las estrellas se dejan someter pacientemente a ello, aunque si supieran lo que estamos haciendo, algunas de ellas se sorprenderían de las compañeras que les hemos colocado. Llamamos de distintas formas a las mismas constelaciones –el Carro de Carlomagno, la Osa Mayor, el Cazo–, pero ninguno de estos nombres es falso, y cada uno de ellos es tan verdadero como otro, pues todos ellos son aplicables.

En todos estos casos hacemos de forma humana una adición a una realidad sensible, y la realidad tolera la adición. Todas las adiciones «están de acuerdo» con la realidad; se ajustan a ella, a la vez que la construyen. Ninguna de ellas es falsa. Cuál de ellas pueda considerarse más verdadera, depende enteramente del uso humano que se le dé. Si 27 es el número de dólares que me encuentro en un armario donde había deja-

do 28, entonces será 28 menos 1. Si es el número de pulgadas de una tabla que quiero añadir a un aparador de 26 pulgadas, entonces será 26 más 1. Si deseo ennoblecer los cielos con las constelaciones que vea en ellos, entonces «el Carro de Carlomagno» será más fiel o verdadero que «el Cazo». Mi amigo Frederick Myers se indignaba irónicamente con que a los estadounidenses este prodigioso grupo de estrellas sólo nos haya recordado el nombre de un cacharro de cocina [12].

Entonces, ¿a qué podemos llamar una *cosa?* Parece bastante arbitrario, porque, igual que tallamos constelaciones, podemos dar forma a cualquier cosa para que se acomode a nuestros propósitos humanos. Para mí, todo este «público» es una cosa que unas veces está inquieta y otras atenta. En este instante, sus unidades individuales no me son de utilidad, así que no las tomo en cuenta. Lo mismo cabe decir de un «ejército» o de una «nación». Pero, a sus propios ojos, señoras y señores, llamarles «público» es un modo accidental de considerarles. Para ustedes, las cosas permanentemente reales son sus propias e individuales personas. Sin embargo, para un anatomista sus personas no son más que organismos y las cosas reales son los órganos. Aunque, claro, un histólogo dirá que las cosas reales no son los órganos, sino sus células componentes; y, asimismo, el químico dirá que ¡nada de células!, lo real son las moléculas.

Así pues, somos nosotros quienes, a nuestra voluntad, dividimos el flujo de la realidad sensible en cosas. Sí, creamos los sujetos tanto de nuestras proposiciones verdaderas como de las falsas.

Y también creamos los predicados. Muchos de los predicados de cosas solamente expresan las relaciones de las cosas con nosotros y nuestros sentimientos. Por supuesto, esos predicados también son adiciones humanas. César pasó el Rubicón y fue una amenaza para la libertad de Roma, muy bien, pero también es una plaga en las aulas de este país, por el uso que hacen de él los colegiales en sus rela-

ciones. El predicado añadido es tan verdadero de él como los anteriores.

Ya ven con que naturalidad se llega a los principios humanísticos: no cabe extirpar la contribución humana. Todos nuestros sustantivos y adjetivos son reliquias humanizadas, y en las teorías en las que los empotramos, el orden interno y la organización son totalmente dictados por consideraciones humanas, una de las cuales es la congruencia intelectual. Las propias matemáticas y la lógica fermentan con reorganizaciones humanas; la física, la astronomía y la biología siguen líneas globales de preferencia. Nos lanzamos hacia delante en el campo de la experiencia inédita con las creencias que nuestros ancestros y nosotros ya hemos construido y éstas determinan aquello en lo que nos fijamos para observar; y lo que observamos determina, a su vez, lo que experimentamos. Y así, de una en otra cosa, aunque persista el hecho de que *hay* flujo sensible, lo que sea *verdadero sobre ello,* parece ser, de principio a fin y en buena medida, asunto de nuestra propia creación.

Sí, inevitablemente creamos ese flujo. Pero la verdadera cuestión es: *¿aumenta o disminuye de valor* con nuestras adiciones? ¿Son *valiosas* las adiciones o *no?* Supongamos un universo compuesto de siete estrellas, y nada más que tres testigos humanos y un crítico de éstos. Uno de esos espectadores llama a las estrellas «La Osa Mayor»; el otro las llama «El Carro de Carlomagno»; y el tercero «El Cazo». ¿Qué adición humana habrá fabricado el mejor universo con ese material estelar dado? Si Frederick Myers fuese el crítico en cuestión, no vacilaría en «desestimar» al testigo que fuera estadounidense.

Lotze ha repetido en varios lugares una profunda sugerencia: asumimos ingenuamente –dice– una relación entre la realidad y nuestras mentes que podría ser exactamente la opuesta a la verdadera. La realidad, pensamos de modo natural, ya aparece prefabricada y completa, y nuestros inte-

lectos sobrevienen con el único y simple deber de describirla tal como ya es. Pero -pregunta Lotze- ¿es que nuestras descripciones no pueden ser por sí mismas importantes adiciones a la realidad? ¿Y no podría estar ahí esa misma realidad previa no ya con el propósito de reaparecer inalterada en nuestro conocimiento, sino con el propósito de estimular en nuestras mentes esas adiciones que hagan prosperar el valor total del universo? El profesor Eucken usa en varios lugares una frase, «*Die Erhörung des Vorgefundenen Daseins*» [*un engrandecimiento de la existencia dada*] que recuerda esta sugerencia del gran Lotze [13].

Idéntica es nuestra concepción pragmatista. Somos creativos tanto en nuestra vida cognitiva como en la práctica. Siempre *añadimos* parte de realidad al sujeto y al predicado. El mundo es verdaderamente maleable y espera recibir los últimos toques de nuestras manos. Como el reino de los cielos, sufre voluntariamente la violencia humana. Y el hombre *engendra* verdades en él.

Nadie puede negar que este papel aumenta nuestra dignidad y nuestra responsabilidad como seres pensantes. Para algunos de nosotros demuestra ser de lo más inspiradora. El *signor* Papini, cabeza del pragmatismo italiano, hasta se pone ditirámbico con la perspectiva que abre ese quehacer, la de las funciones divinamente creadoras del hombre.

Ahora sí que se vuelve patente en toda su extensión la importancia que tiene la diferencia entre el pragmatismo y el racionalismo. El contraste esencial estriba en que *para el racionalismo la realidad ya está prefabricada y completa desde la eternidad, mientras que para el pragmatismo aún está en marcha y parte de su conformación está pendiente del futuro.* Desde el lado racionalista, el universo está completamente seguro; desde el pragmatista, todavía prosigue en sus avatares [14].

Con esta visión humanista nos hemos metido en aguas más hondas, así que no es de extrañar que la incomprensión ace-

che a su alrededor. Se le acusa, para empezar, de ser una doctrina del capricho. Por ejemplo, el Sr. Bradley dice que si un humanista comprendiera su propia doctrina, tendría que «admitir que cualquier fin, por perverso que sea, es racional si alguien opta personalmente por él, y que cualquier idea, por loca que sea, será la verdad sólo con que alguien tome la determinación de tenerla por tal» [15]. El enfoque humanista de la «realidad» como algo que ofrece resistencia, pero que es maleable; algo que controla nuestro pensamiento como una energía que constantemente debe ser tenida en «cuenta» (aunque no necesariamente *copiada),* esta perspectiva humanista –digo–, por lo visto resulta muy difícil de entender por los profanos. La situación me recuerda otra análoga por la que pasé personalmente. Hace tiempo, escribí un ensayo sobre nuestro derecho a creer que tuve la mala pata de titular «*The Will* to Believe» [*La* voluntad *de creer*]. Todos los críticos desdeñaron el contenido del ensayo y se ensañaron con el título. Psicológicamente –dijeron– es imposible, y moralmente, perverso. Y chistosamente, propusieron como sustitutos del título «La voluntad de engañarse» o «La voluntad de hacer creer» [16].

La alternativa entre el pragmatismo y el racionalismo, en la forma en que ahora se nos presenta, ya no es una cuestión que ataña a la teoría del conocimiento, sino que concierne a la estructura del propio universo.

Del lado pragmatista sólo tenemos una edición inacabada del universo, creciendo por toda clase de lugares, especialmente en aquellos donde los seres pensantes están en acción.

Del lado racionalista, tenemos un universo con muchas ediciones, pero una es la de verdad, el folio infinito o *édition de luxe*, completa para siempre; mientras que luego están las distintas ediciones finitas, plagadas de falsas lecturas, distorsionadas y mutiladas cada una a su manera.

De este modo, vuelven a surgir ante nosotros las hipótesis rivales del pluralismo y del monismo, así que dedicaré el resto de esta charla a examinar sus diferencias.

Diré, primeramente, que es imposible no ver una diferencia temperamental actuando en la elección por uno de estos lados. El espíritu racionalista, considerado radicalmente, es de talante doctrinario y autoritario. Siempre tiene en la boca la frase «*debe* ser» y el cinturón de su universo siempre tiene que estar bien ajustado. El pragmatista radical, por su parte, es una especie de ser anarquista que anda alegre y feliz. Si, como Diógenes, tuviera que vivir en un tonel, no se preocuparía de si los aros tienen holgura o de si las duelas dejan entrar el sol.

Tengo para mí que la sola idea de un universo así de holgado afecta al típico racionalista casi de la misma manera que podría hacerlo la «libertad de prensa» a un funcionario veterano del gabinete de censura en Rusia, o como la «ortografía simplificada» a una anciana maestra de escuela. Sí, produce en él la misma reacción que el enjambre de sectas protestantes a un observador católico romano. Le resulta tan invertebrado y falto de principios como el «oportunismo» en política a un legitimista francés chapado a la antigua o al creyente fanático en el derecho divino del pueblo.

Para el pragmatismo pluralista, la verdad se desenvuelve dentro de todas las experiencias finitas. Unas se apoyan en otras, pero el conjunto de ellas, de existir como tal, no se apoya en nada. Todos los «hogares» se hallan en la experiencia finita; pero la experiencia finita, como tal, no tiene hogar. Nada, nada que esté fuera del flujo, asegura su existencia. Sólo puede confiar en salvarse gracias a sus propias e intrínsecas promesas y potencias.

Para los racionalistas esto representa un mundo errante y vagabundo, un mundo a la deriva por el espacio, sin ningún elefante ni tortuga en los que afirmar sus pies. Sólo es un puñado de estrellas arrojadas por el cielo ni siquiera con un centro de gravedad que las atraiga. Es verdad que en otras esferas de la vida nos hemos acostumbrado a vivir en un estado de relativa inseguridad. La autoridad del «Estado» y

la de una «Ley Moral» absoluta se han convertido en cosas útiles y la Santa Iglesia en «lugares de reunión». Pero en las aulas de filosofía aún no ha ocurrido algo parecido. ¡Por favor, un universo con seres como *nosotros* contribuyendo a crear su verdad, un mundo entregado a *nuestros* oportunismos y a *nuestros* juicios privados! Comparado con esto, la autonomía de Irlanda sería la gloria. Parece ser que estamos tan poco capacitados para esa participación como los filipinos para su autogobierno. Un mundo así no sería filosóficamente *respetable*. A los ojos de la mayoría de los profesores de filosofía sería un baúl sin etiqueta, un perro sin collar.

Pero entonces, según estos profesores ¿qué mantiene en cohesión a este universo desperdigado?

Pues algo que sostenga a la multiplicidad finita, que la ate, la unifique y la fije. Algo que no se halle expuesto a percances, algo eterno e inalterable. Lo mudable en la experiencia debe estar fundamentado sobre la inmutabilidad. Detrás de nuestro mundo *de facto*, de nuestro mundo en acto, tiene que existir un duplicado *de jure*, fijo y previo, que contenga *in posse* todo cuanto puede suceder en él: cada gota de sangre, el más mínimo detalle, señalado y estipulado, sellado y marcado, sin posibilidad de variación. Las negativas que acechan a nuestros ideales aquí abajo, en este mundo, tienen que ser negadas en el reino de lo absolutamente Real. Sólo esto es capaz de dar solidez al universo. Es la profundidad inmóvil. Nuestra vida se desarrolla en la superficie tormentosa, pero aun así nuestra ancla prende, porque se aferra a un fondo rocoso. Es, con frase de Wordsworth, «la paz eterna que mora en el corazón de la agitación infinita» [17]. Es el Uno místico de Vivekananda del que les he hablado. Es la Realidad con R mayúscula, la realidad que clama eternamente, la realidad en la que no cabe derrota. Es la Realidad que se creen obligados a postular los hombres de principios y, en general, todos aquellos a los que en mi primera conferencia llamé «espíritus selectos».

Y esto, exactamente esto, es lo que los de «espíritu rudo», de los que también les hablé en la misma conferencia, se sienten movidos a considerar como un ejemplo del culto perverso a la abstracción [18]. La gente de espíritu rudo tiene su alfa y su omega en los *hechos*. Como solía decir el rudo de mi viejo amigo Chauncey Wright, el gran empirista de Harvard en tiempos de mi juventud, detrás de los meros hechos fenoménicos no hay *nada* [19]. Cuando un racionalista insiste en que detrás de los hechos se halla su *fundamento*, la *posibilidad* misma de los hechos, el empirista más rudo le acusa de tomar el simple nombre y naturaleza de un hecho y de agitarlo detrás de ese hecho como si fuera una entidad duplicada que lo hace posible. Resulta muy notorio lo a menudo que se invocan esos supuestos fundamentos. En una operación quirúrgica oí a un espectador preguntar a uno de los médicos por qué el paciente respiraba tan profundamente. «Porque el éter es un excitante respiratorio», contesto el doctor. «¡Ah, ya!», dijo el curioso, como si se sintiera aliviado con la explicación. Pero eso era como decir que el cianuro de potasio mata porque es un «veneno», o que esta noche es tan fría porque es «invierno», o que tenemos cinco dedos porque somos «pentadáctilos». Todas estas cosas no son más que nombres para los propios hechos, nombres tomados de los hechos y luego tratados como algo previo y explicativo. Para un espíritu radicalmente rudo, toda esa noción de realidad absoluta que tienen los de espíritu selecto está cortada exactamente con arreglo a este patrón. No es más que el nombre que compendia toda esa masa esparcida y adherida de fenómenos, tratada como si fuera una entidad distinta, a la vez una y previa.

Ya ven ustedes qué formas tan diferentes de tomarse las cosas. El mundo en que vivimos existe difundido y distribuido, formando un lote, indefinidamente numeroso, de *particulares*, un enorme paquete coherente en todo tipo de modos y grados. La gente ruda está perfectamente dispuesta a mante-

nerlos con arreglo a esta tasación. Pueden *sobrellevar* ese tipo de mundo, porque su temperamento se adapta bien a su inseguridad. No así el bando de los selectos. No, esta gente tiene que respaldar el mundo en el que nos ha tocado nacer con otro «distinto y mejor» en el que las particularidades forman un Todo, y el Todo un Uno que presuponga lógicamente, que coimplique y asegure a cada *particular* sin excepción.

Como pragmatistas, ¿habremos de ser radicalmente rudos?, ¿o podemos tratar la edición absoluta del mundo como una hipótesis legítima? Ciertamente lo es, porque es pensable, ya la consideremos de una manera abstracta o de una concreta.

Por una manera abstracta, entiendo el colocarla detrás de nuestra vida finita igual que colocamos la palabra «invierno» detrás del tiempo frío que hace esta noche. «Invierno» sólo es el nombre para una serie de días que generalmente encontramos caracterizados por un tiempo frío, aunque a decir verdad no garantiza nada en ese sentido, porque nuestro termómetro de mañana puede acusar una temperatura primaveral. No obstante, la palabra es útil para lanzarnos con ella a la corriente de nuestra experiencia. Elimina ciertas probabilidades y establece otras: por ejemplo, habrá que dejar el sombrero de paja y sacar el abrigo. Es un resumen de cosas que se esperan. Da nombre a una parte de los hábitos de la naturaleza y nos deja dispuestos para su continuación. Es un instrumento definido abstraído de la experiencia, una realidad conceptual de la que debemos tomar nota y que nos reenvía totalmente a las realidades sensibles. El pragmatista será la última persona en negar la realidad de tales abstracciones. Ellas también son experiencia pasada acreditada.

Pero considerada de una forma concreta, la edición absoluta del mundo significa una hipótesis diferente. Los racionalistas la consideran en concreto y la *oponen* a las ediciones finitas del mundo. La dotan de un carácter especial.

Lo consideran perfecto, terminado. Todo cuanto ahí se conoce, lo es junto con todo lo demás; aquí, en cambio, aquí donde reina la ignorancia, la cosa es muy distinta. Si en ese mundo surge la necesidad, ya está provista su satisfacción. Aquí todo es proceso, pero ese mundo es independiente del tiempo. En nuestro mundo se logran posibilidades, pero en el mundo absoluto, donde todo lo que *no* es, es imposible desde la eternidad, y todo lo que *es*, es necesario, la categoría de posibilidad carece de aplicación. En este mundo los crímenes y los horrores son lamentables. En ese otro mundo totalizado, el pesar no tiene lugar, porque «la existencia del mal en el orden temporal es la condición misma de la perfección del orden eterno».

Insisto una vez más. A ojos del pragmatista las dos hipótesis son legítimas, pues ambas tienen sus usos. Abstractamente, o tomada como la palabra «invierno», a modo de memorándum de experiencia pasada que nos orienta hacia el futuro, la noción del mundo absoluto es indispensable. Tomada en concreto, también es indispensable, al menos para ciertas mentalidades, porque las determina religiosamente, y a menudo es algo que cambia sus vidas y que, al hacerlo, también cambia cuanto depende de ellos en el orden exterior.

Los pragmatistas no podemos, por lo tanto, asociarnos sistemáticamente a los rudos de espíritu cuando rechazan toda noción de un mundo más allá de nuestra experiencia finita. Una mala comprensión del pragmatismo consiste en identificarlo con la mentalidad ruda positivista; dar por supuesto que menosprecia toda noción racionalista como una simple verborrea y artificio; o que gusta de la anarquía intelectual como tal y prefiere una especie de mundo de lobos desatados y fieros, sin un amo o collar que los sujete a algún producto filosófico académico y formal. He dicho ya tantas cosas contra las formas más selectas de racionalismo, que no me extrañaría alguna mala interpretación, pero confieso que me sorprende la que he encontrado entre ustedes, público,

pues lo cierto es que he defendido a la par las hipótesis racionalistas en tanto puedan reorientarnos productivamente dentro de la experiencia.

Les cuento un ejemplo. Esta mañana, sin ir más lejos, recibo una tarjeta postal donde se me hace la siguiente pregunta: «¿Es necesariamente el pragmatista un completo materialista y agnóstico?». Y uno de mis viejos amigos, que debería conocerme mejor, me escribe una carta en la que acusa al pragmatismo que estoy propugnando de cerrar la puerta a las amplias concepciones metafísicas y a condenarnos al naturalismo más *terre à terre.* Permítanme que lea algunos pasajes de la carta[20]:

«Me parece –escribe mi amigo– que la objeción pragmática al pragmatismo descansa en el hecho de que podría acentuar la estrechez de las mentalidades estrechas.

»Su llamada al rechazo de lo soseras y desaborido es, desde luego, alentador. Pero aunque es saludable y estimulante decir que uno debe ser responsable de las implicaciones y consecuencias inmediatas de sus palabras y creencias, me niego a verme privado del placer y de la ventaja de darles también vueltas a resultados y consecuencias más lejanas, aunque la *tendencia* del pragmatismo sea rechazar ese privilegio.

»En dos palabras, a mí me parece que las limitaciones, o más bien, los peligros de la tendencia pragmática, son análogos a los que acechan a los incautos secuaces de las "ciencias naturales". La química y la física son eminentemente pragmáticas, y muchos de sus devotos que se regodean satisfechos con los datos que les proporcionan sus pesos y medidas, sienten una infinita piedad y desdén por todos los estudiosos de la filosofía y la metafísica, sean los que sean. Por supuesto que todo puede expresarse –hasta cierto punto y "teóricamente"– en términos de química y física; o sea, *todo excepto el principio vital del conjunto,* que, según dicen, carece de uso pragmático tratar de expresar. Para *ellos,* ca-

rece de consecuencias. Por mi parte, me niego a dejarme convencer de que no podemos divisar, más allá del obvio pluralismo del naturalista y del pragmatista, una unidad lógica por la que ellos no tienen el menor interés.»

¿Cómo es posible esta concepción del pragmatismo por el que vengo abogando, después de todo lo que he dicho en las dos primeras conferencias? Desde el primer momento lo he presentado, expresamente, como un mediador entre el espíritu rudo y el selecto. Si la noción de un mundo *ante rem*, tomada en abstracto, como la palabra «invierno», o tomada en concreto, como la hipótesis de un Absoluto, demuestra tener alguna consecuencia para nuestras vidas, entonces -he dicho- tendrá algún significado. Y si ese significado surte efecto, entonces, para el pragmatismo habrá *alguna* verdad digna de conservarse a través de todas las reformulaciones posibles.

La hipótesis absolutista de que la perfección es eterna, prístina y real de una forma suprema, tiene un significado perfectamente definido y opera religiosamente. Examinar cómo ocurre esto será el tema de mi próxima y última conferencia.

Conferencia VIII
Pragmatismo y religión

Al final de la conferencia anterior les recordé lo que dije en la primera, cuando contrapuse la mentalidad ruda a la selecta y recomendé al pragmatismo como su mediador. La mentalidad ruda rechaza positivamente la hipótesis de la mentalidad selecta: la de una edición perfecta y eterna del universo coexistente con nuestra experiencia finita.

Según los principios pragmatistas, no podemos rechazar hipótesis alguna si de ella se desprenden consecuencias útiles. Las concepciones universales, entendidas como cosas a tener en cuenta, pueden ser tan reales para el pragmatismo como las sensaciones particulares. Desde luego, si carecen de uso no tienen significado ni realidad, pero si tienen algún uso, también tendrán su significado equivalente. Y ese significado será veraz, si ese uso cuadra bien con otros usos de la vida.

Ahora bien: la utilidad de lo Absoluto se ve demostrada por todo el curso de la historia religiosa de los hombres. Los brazos eternos están por debajo. Recuérdese el uso que hacía Vivekananda del Atman, uso que, indudablemente, no es científico, puesto que no podemos obtener deducciones a partir de él. Uso, pues, enteramente emocional y espiritual.

Siempre es mejor discutir las cosas con ayuda de ejemplos concretos, así que permítanme leerles algunos versos de «A ti», un poema del Walt Whitman. Por supuesto, ese «tú» se refiere al lector u oyente del poema, quienquiera que pueda ser él o ella:

Quienquiera que seas, pongo mi mano sobre ti; sé tú mi
poema;
mis labios te susurran al oído:
he amado a muchos hombres y mujeres, pero a nadie
como a ti.

¡Ah! Qué reacio y callado he estado;
hace tiempo que debí abrirme camino a ti;
sólo a ti debí hablar, sólo a ti debí cantar.

Dejaré todo, llegaré, y cantaré tus himnos;
nadie te ha comprendido, pero yo sí te comprendo;
nadie te ha hecho justicia: ni tú mismo te hiciste justicia;
nadie que no te hallara imperfecto: soy el único que no
encuentra imperfección en ti.

¡Ah, qué glorias y grandezas podría cantar sobre ti!
Nunca has sabido lo que eres: te has pasado la vida entera
dormido en ti mismo;
cuanto has hecho siempre ha sido objeto de burlas.

Pero tú no eres unas burlas;
bajo esas burlas, en medio de ellas, yo te veo agazapado;
te busco donde ningún otro te ha buscado;
si el silencio, el trabajo, la expresión malhumorada, la
noche o la rutina diaria te ocultan a los ojos de los
demás, o de ti mismo, no te ocultan de mí;
si el rostro afeitado, la mirada perdida o la tez ruda repelen
a los demás, a mí no me repele;

el traje desaliñado, el ademán grosero, la embriaguez, la gula, la muerte prematura:
nada de eso me importa.

No hay don en el hombre o en la mujer que no case contigo;
no hay virtud ni belleza, en hombre o mujer, que no tenga igual en ti;
no hay valor ni constancia en los otros que no tenga igual en ti;
no hay placer que les aguarde a los demás, que no te aguarde también a ti.

¡Quienquiera que seas! ¡Reclama lo tuyo a cualquier precio!
Los esplendores de la aurora y el poniente palidecen comparados contigo;
inmensas praderas, ríos interminables, pero eres tan inmenso e interminable como ellos;
tú, hombre, mujer, eres soberano o soberana de todos ellos;
soberano o soberana, por derecho propio sobre la Naturaleza, los elementos, el dolor, la pasión, la muerte.

Los grilletes caen de tus tobillos: descubres una confianza infalible;
viejo o joven, hombre o mujer, rudo, tosco, rechazado por todos; seas lo que seas, se proclama a sí mismo;
a través del nacimiento, la vida, la muerte, el sepulcro, se te dan recursos, nada se te escatima;
a través de la ira, la pérdida, la ambición, la ignorancia, el abatimiento, lo que seas encontrará su camino [1].

Qué poema tan hermoso y conmovedor, ¿verdad? Y sin embargo, hay dos modos de tomárselo, y los dos son provechosos.

Uno es el monista, el modo místico de la pura emoción cósmica. Las glorias y grandezas son absolutamente vuestras, aun en medio de vuestros desgarramientos. Cualquier cosa que os suceda, no importa como parezca que os halláis, interiormente siempre estáis a salvo. Remontaos hasta ahí. ¡*Apoyaos* en el verdadero fundamento del ser! He aquí la famosa vía del quietismo, de la indiferencia, a la que sus detractores comparan con un opio espiritual. Y, sin embargo, el pragmatismo debe respetar esta vía, porque, con todo, tiene una fuerte vindicación histórica.

Pero el pragmatismo advierte otro camino que también debe respetarse, el modo pluralista de interpretar el poema. El «tú» glorificado al que se canta el himno, puede significar las mejores posibilidades de cada uno tomadas fenoménicamente, o bien los concretos efectos redentores que hasta los fracasos tienen sobre uno mismo o sobre los demás. Puede significar la lealtad de cada cual a las posibilidades de otros seres a quienes admira y ama; o también que estamos dispuestos a aceptar nuestra propia y pobre vida, porque es partícipe de esa gloria. Cada uno de nosotros puede, por lo menos, apreciar, aplaudir y formar parte del público de un mundo así de espléndido. Olvidemos, pues, lo bajo que hay en nosotros, y pensemos tan sólo en lo elevado. Identifiquemos cada una de nuestras vidas con eso, y entonces, aun a través de la ira, la pérdida, la ignorancia o el abatimiento, lo que cada uno haga de sí mismo, lo que sea más profundamente, encontrará su camino.

Cualquiera que sea el modo en que lo consideremos, el poema alienta la fidelidad a nosotros mismos. Ambas formas de leer el poema procuran bienestar; y ambas santifican el deambular humano. Ambas pintan el retrato del *tú* sobre un fondo dorado. Pero el fondo de la primera lectura es el Uno estático, mientras que, de la otra forma, significa unos posibles en plural, auténticos posibles, y conserva toda la inquietud de esa forma de entender las cosas.

Cualquiera de ambos modos de leer el poema es noble de verdad; pero evidentemente, la lectura pluralista casa mejor con el temperamento pragmático, porque sugiere inmediatamente a nuestro espíritu un número infinitamente mayor de pormenores de futura experiencia. Pone a trabajar en nosotros actividades definidas. Aunque este segundo modo parece prosaico y mundano en comparación con el primero, sin embargo, nadie podrá acusarlo de rudeza en ningún sentido grosero del término. Pero si, como pragmatistas, ustedes tuvieran que defender el segundo modo *contra* el primero, es seguro que no les entenderían. Se les acusaría de negar las más nobles concepciones, y de ser unos aliados de la mentalidad ruda en el peor de los sentidos.

Recuerdan la carta de un miembro de este público de la que leí algunos extractos en nuestra reunión anterior, ¿no? Pues déjenme leer ahora un pasaje adicional que muestra toda la vaguedad con la que se aprecian las alternativas que tenemos ante nosotros, una vaguedad que considero muy generalizada.

«Creo en el pluralismo», escribe este amigo mío que me cartea, «creo que en nuestra búsqueda de la verdad, saltamos de un témpano flotante a otro, sobre un mar infinito, y que por medio de cada uno de nuestros actos hacemos posibles nuevas verdades e imposibles otras viejas; creo que cada hombre es responsable de mejorar el universo, y que si él no lo hace, entonces eso se quedará sin hacer.

»Pero, al mismo tiempo, si estoy dispuesto a soportar que mis hijos puedan padecer una enfermedad incurable y sufran (no es ése el caso), y que yo mismo me vuelva estúpido, aunque con cerebro suficiente para darme cuenta de mi propia estupidez, si puedo aceptar todo esto –sabes– es sólo con una condición, a saber: que a través de la construcción, en la imaginación y por la razón, de una *unidad racional de todas las cosas,* pueda concebir que mis actos, mis pensamientos y mis dificultades *están suplementados por todos los demás*

fenómenos del mundo, y que forman –cuando son suplementados así– un esquema que apruebo y adopto como mío. Yo, por mi parte, me niego a convencerme de que, más allá del patente pluralismo del naturalista y del pragmatista, no podamos perseguir esa unidad lógica por la que ellos no tienen el menor interés y a la que no dan crédito alguno.»

Tan hermosa expresión de fe personal reconforta el corazón del oyente. Pero ¿cuánto pone en claro su cabeza filosófica? ¿Se inclina de forma coherente por la interpretación monista del poema del mundo o por la interpretación pluralista? Sus preocupaciones se expían *cuando son suplementadas así* –dice él–; o sea: suplementadas por todos los remedios que *los demás fenómenos* pueden aportar. Resulta más que obvio, en este punto, que mi amigo se orienta hacia adelante, hacia los particulares de la experiencia, interpretados por él de modo pluralista y meliorista.

Pero él cree que se está remontando a algo que está detrás. Habla de lo que él llama la *unidad* racional de las cosas, cuando todo lo que realmente quiere dar a entender es su posible *unificación* empírica. Supone, al mismo tiempo, que como el pragmatista critica el Uno abstracto del racionalismo se halla privado del consuelo de creer en las posibilidades salvadoras de múltiples cosas concretas. En fin, que no acierta a distinguir entre tomarse la perfección del mundo como un principio necesario y considerarlo como un posible *terminus ad quem.*

Considero al autor de esta carta como un genuino pragmatista, aunque un pragmatista *sans le savoir.* Me resulta como uno de esos numerosos aficionados a la filosofía de los que hablé en la primera conferencia, partidarios de mantener en marcha todas las cosas buenas, sin preocuparse demasiado de cómo encajan o dejan de encajar. «La unidad racional de todas las cosas» es una formulación tan alentadora que la blande sin pensárselo y acusa abstractamente al pluralismo de chocar con ella (ya sólo los nom-

bres chocan), aunque de forma concreta, con eso realmente quiera decir un mundo pragmáticamente unificado y mejorado. La mayoría de nosotros permanece en esta vaguedad esencial, y bueno es que así sea; pero en interés de la claridad, es bueno que alguno de nosotros vaya más lejos, así que trataré de enfocar con más precisión este particular punto religioso.

Este tú de los tús, este mundo absolutamente real, esta unidad que procura inspiración moral y entraña valor religioso, ¿se ha de considerar de una manera monista o de una pluralista? ¿Es *ante rem* o *in rebus*? ¿Se trata de un principio o de un fin, de un absoluto o un final, de un primero o un último? ¿Nos hace mirar hacia delante o recostarnos? Vale la pena no mezclar las dos cosas, porque si se analizan, se verá que tienen muy distintos significados para la vida.

Adviértase, por favor, que todo el dilema gira pragmáticamente en torno a la noción de las posibilidades del mundo. Intelectualmente, el racionalismo invoca su principio absoluto de unidad como fundamento de la posibilidad de los hechos múltiples. Emocionalmente, lo considera como algo que contiene y limita las posibilidades, una garantía de que el desenlace será bueno. Tomado de esa forma, lo absoluto asegura todas las cosas buenas y hace imposibles todas las malas (en lo eterno, claro) y puede decirse que transmuta la categoría de posibilidad en categorías más seguras. Aquí es donde se ve la enorme diferencia religiosa que radica entre aquellas personas que insisten en que el mundo *tiene que ser y será* salvado, y las que se contentan con creer que *puede ser* salvado. Todo el choque entre la religión racionalista y la empirista descansa, pues, en la validez de esta posibilidad. Es necesario, por tanto, empezar por enfocar esta palabra. ¿Qué puede significar exactamente la palabra «posible»?

Para la gente que no le da muchas vueltas, lo posible significa una especie de tercer estado del ser, menos real que la existencia, más real que la no existencia; un reino crepuscu-

lar, una condición híbrida, un limbo dentro y fuera del cual se les hace pasar de vez en cuando a las realidades. Desde luego, este modo de concebir las cosas es muy poco gráfico y demasiado vago como para satisfacernos. Aquí, como en todo, la única manera de sacar significado de un término es aplicarle el método pragmático. Cuando ustedes dicen que una cosa es posible, ¿qué diferencia supone eso?

Por lo menos una: que pueden contradecir a cualquiera que la califique de imposible, a *cualquiera* que la considere real, o a quienquiera que la considere necesaria. Pero estos privilegios de contradicción no tienen mayor importancia. Cuando dicen que una cosa es posible, ¿no les supone eso alguna diferencia posterior en términos de hechos reales?

Cuando menos supone la diferencia negativa de que, si la afirmación fuera verdadera, *no existe nada que sea capaz de impedir* esa posible cosa. Podría decirse, entonces, que la ausencia de fundamentos reales de interferencia vuelve *no imposibles* a las cosas; por lo tanto, posibles en un sentido *hueco* o *abstracto*.

Pero la mayoría de los posibles no son algo hueco. No, están concretamente fundados, bien fundados, como se suele decir. ¿Y qué significa esto pragmáticamente? Pues, no sólo que no están presentes condiciones que lo impidan, sino que aquí realmente se dan algunas de las condiciones de producción de esa posible cosa. Por ejemplo, un pollo posible de forma concreta implica: 1) que la idea del pollo no contiene una autocontradicción esencial; 2) que no andan cerca chavales, mofetas, u otros enemigos; y 3) que al menos existe un huevo real. El pollo posible significa un huevo real, además de una gallina empolladora, o una máquina incubadora, o lo que sea. A medida que las condiciones reales se van completando, el pollo se vuelve una posibilidad cada vez más y mejor fundada. Y cuando las condiciones se completan del todo, cesa de ser una posibilidad para convertirse en un hecho real.

Apliquemos ahora este planteamiento a la salvación del mundo. ¿Qué significa, pragmáticamente, decir que es posible? Pues que algunas de las condiciones de la liberación del mundo se dan realmente. Y cuantas más de ellas existan, nos encontraremos menos condiciones que la impidan, la posibilidad de salvación estará mejor fundada y el hecho de la liberación se volverá más *probable*.

Me parece que todo esto es bastante como primera ojeada al tema de la posibilidad.

Ahora bien: sería contradictorio con el espíritu mismo de la vida afirmar que nuestro espíritu debe permanecer neutral e indiferente a cuestiones como la de la salvación del mundo. Todo el que se tenga por neutral en este punto, se rebaja a sí mismo a la condición de loco y farsante. Todos nosotros deseamos reducir la inseguridad del universo a su mínimo; y somos y debemos considerarnos desdichados cuando lo juzgamos expuesto a toda clase de enemigos y a todo vendaval destructor de la vida. No obstante, existe gente desdichada que juzga imposible la salvación del mundo. Su doctrina es la conocida doctrina del pesimismo.

El optimismo, en cambio, sería la doctrina que cree inevitable la salvación del mundo.

Entre ambas se halla lo que podría denominarse como doctrina del meliorismo, aunque hasta ahora ha figurado menos como una doctrina que como una actitud hacia los asuntos humanos. El optimismo siempre ha sido la *doctrina* reinante en la filosofía europea. El pesimismo fue introducido recientemente por Schopenhauer y de momento cuenta con pocos defensores sistemáticos. El meliorismo no considera la salvación ni inevitable, ni imposible. Se la toma como una posibilidad, una posibilidad que se vuelve tanto más probable cuanto más numerosas llegan a ser las condiciones reales de salvación.

Está bastante claro que el pragmatismo debe inclinarse hacia el meliorismo. Algunas condiciones para la salvación

del mundo existen realmente, y el pragmatismo no puede cerrar sus ojos a este hecho: si se dieran las condiciones restantes, la salvación se convertiría en una plena realidad. Naturalmente, los términos que empleo aquí son enormemente esquemáticos. La palabra «salvación» se puede interpretar de la forma que se quiera, y considerarla un fenómeno tan difuso y extendido, o tan crucial e integral como les plazca.

Piensen, por ejemplo, en los ideales que cualquiera de ustedes abriga y por los que está dispuesto a vivir y bregar. Cada uno de esos ideales, una vez realizado, será un soplo en la salvación del mundo. Pero estos ideales particulares no son meras posibilidades abstractas; están bien fundadas, son posibilidades *vivas*, porque nosotros somos sus vivos baluartes y su aval, y si las condiciones complementarias se presentan y se suman, nuestros ideales se convertirán en cosas reales. Ahora bien ¿cuáles son en un momento dado las condiciones complementarias? Para empezar, una mezcla de cosas que en la plenitud del tiempo nos brindarán una oportunidad, una brecha por la cual podamos abrirnos paso; será, en definitiva, *cosa nuestra*, nuestro propio hacer.

¿No puede, entonces, nuestra propia acción *crear* la salvación del mundo justamente en la medida que se haga un sitio, en tanto aproveche esa brecha? ¿No puede crear, si no la entera salvación del mundo, al menos tanta salvación como ella pueda abarcar sobre el mundo?

Aquí sí que cojo el toro por los cuernos y, a pesar de toda esa cuadrilla de racionalistas y monistas, cualquiera que sea su sello, pregunto: *¿por qué no?* Nuestros actos, nuestras crisis, esos giros cruciales en los que parece que nos hacemos a nosotros mismos y nos transformamos, son las partes del mundo que tenemos más cerca, las partes de las que tenemos un conocimiento más íntimo y completo. ¿Por qué no aceptarlas en su valor nominal?[2] ¿Por qué no han de ser esas crisis reales y esos desarrollos lo que parecen ser, o sea crisis y cambios del mundo? ¿Por qué no pueden ser el taller del

ser, allí donde captamos el hecho en formación, de tal manera que no hay lugar donde el mundo pueda desenvolverse de otro modo que no sea ése?

¡Qué irracional! –se nos dice–. ¿Cómo puede presentarse algo nuevo en puntos locales y trozos que se suman o permanecen separados por azar, independientemente del resto? No: debe existir una razón para nuestros actos, pero en último término, ¿dónde podemos buscarla si no es en la presión material o en la compulsión lógica que ejerce la naturaleza total del mundo? Sea donde sea, no puede haber más que un agente real de desarrollo, o de aparente desarrollo, y ese agente es el propio mundo en toda su integridad. De existir desarrollo, el mundo puede llegar a desarrollarse todo él, pero es irracional que esas partes aisladas se desarrollen *per se.*

Esto es lo que se nos dice, pero si se habla de racionalidad y de razones para las cosas, y se insiste en que no pueden producirse a trozos, entonces, ¿qué *género* de razón puede haber, a fin de cuentas, para que pueda ocurrir algo? Pueden invocar lo que se les antoje: la lógica, la necesidad, las categorías, lo absoluto, o el contenido de la fábrica filosófica en su totalidad, pero la única razón *real* para que deba ocurrir algo que a mí se me ocurre es que *alguien desee que ocurra ya.* O sea, que se *demande*, que se exija, quizás, para dar apoyo a cualquier fracción de la masa del mundo, no importa lo pequeña que sea. Ésta es una *razón viva,* y comparadas con ella, las causas materiales o las necesidades lógicas son cosas espectrales.

En suma, el único mundo completamente racional sería el mundo de la varita mágica, el mundo de la telepatía, donde todo deseo se cumple instantáneamente, sin tener que considerar o aplacar poderes circundantes o intermedios. Éste es el mundo propio del Absoluto. Él hace que el mundo fenoménico sea, y este mundo *es* exactamente como él exige, sin que se requiera ninguna otra condición. En nuestro mundo, los deseos del individuo sólo son una condición;

existen otros individuos con otros deseos que primero se deben propiciar. La vida se va desenvolviendo en medio de toda suerte de resistencias que hay en este mundo de múltiples hechos, y de arreglo en arreglo, sólo llega a organizarse gradualmente en lo que podría considerarse como una configuración secundariamente racional. Sólo nos aproximamos al tipo mágico de organización en unos pocos apartados de la vida. Queremos agua, y abrimos el grifo. Queremos una fotografía y apretamos el botón de la máquina. Deseamos enterarnos de algo y descolgamos el teléfono. Deseamos viajar y nos compramos un billete. En estos y otros casos similares, apenas necesitamos otra cosa que desearlo: el mundo está organizado racionalmente para hacer el resto.

Pero todo esto que cuento sobre la racionalidad es un paréntesis y una digresión. Lo que estábamos discutiendo era la idea de un mundo que se desarrolla, no íntegramente, sino a trozos, a través de las contribuciones de sus diversas partes. Tomemos la hipótesis seriamente, como una opción viva. Supóngase que el autor del mundo nos presentara el caso antes de la creación diciéndonos: «Voy a hacer un mundo que no es seguro que pueda ser salvado, un mundo cuya perfección será meramente condicional, y la condición será que cada uno de sus distintos agentes den "lo máximo" de sí. Os brindo la oportunidad de tomar parte en ese mundo. Su seguridad, como veis, no está garantizada. Es una aventura real, y tiene un peligro real que, sin embargo, puede ser vencido. Es un plan social de trabajo cooperativo que hay que realizar de verdad. ¿Os uniréis a la marcha? ¿Confiaréis en vosotros y prestaréis vuestra confianza a los otros agentes lo suficiente como para afrontar el riesgo?».

Pensando seriamente, si a ustedes se les propusiera la participación en un mundo así, ¿se sentirían empujados a rechazarla por no resultar suficientemente segura? ¿Dirían ustedes que, antes de ser una parte y una fracción de un universo tan esencialmente pluralista e irracional, prefieren recaer en

el sueño de la nada del que momentáneamente les habría despertado esa voz tentadora?

Por supuesto, si ustedes tienen una disposición normal, no harán nada de ese estilo. La mayoría de nosotros posee un sano optimismo espiritual que encaja perfectamente con ese universo. Por lo tanto, aceptaríamos la oferta: «*Top! Und Schlag auf Schlag!*» [*¡De acuerdo, y manos a la obra!*]. Sería exactamente como el mundo que vivimos en la práctica; la lealtad a nuestra vieja cuidadora, la naturaleza, nos impediría decir que no. Así que ese mundo propuesto nos resultaría «racional» de la forma más viva.

La mayoría de nosotros, por lo tanto, aceptaríamos gustosamente la proposición y añadiríamos nuestro *fiat* al *fiat* del creador. Quizás, algunos no lo harían, pues nunca faltan espíritus mórbidos en todo grupo humano, gente a la que probablemente no atraerá la perspectiva de un universo con sólo una probabilidad de salvarse. Todos nosotros tenemos momentos de desánimo, cuando estamos hartos de nosotros mismos y cansados de luchar en vano. Se quiebra nuestra propia vida, y nos sumimos en la actitud del hijo pródigo. Desconfiamos de las oportunidades que brindan las cosas y deseamos un universo al que podamos abandonarnos; sí, deseamos echarnos en brazos de nuestro padre, y vernos absorbidos en la vida absoluta como una gota de agua que desaparece en el río o en el mar.

La paz y el reposo, la seguridad tan ansiada en tales momentos, es una seguridad contra los accidentes imprevistos de una experiencia tan finita. El Nirvana significa la seguridad contra esta constante y permanente serie de aventuras en la que consiste el mundo de los sentidos. El hindú y el budista, que adoptan esencialmente esta actitud, simplemente están asustados; tienen miedo de más experiencia, temor a la vida.

Y es a los hombres con esta disposición a los que el monismo religioso les suelta estas consoladoras palabras: «¡To-

do es necesario, todo es esencial! Hasta tú, con todo tu pesar de ánimo y de corazón. Todo es uno con Dios, y todo está bien con Dios. Sus brazos permanecen eternamente abiertos, triunfes o fracases en el mundo de los fenómenos finitos». No hay duda de que, cuando los hombres se ven llevados al extremo límite de su pesadumbre, el absolutismo es el único plan salvador. El moralismo pluralista les hace castañear los dientes, les hiela el mismísimo corazón que les late en el pecho.

Vemos, pues, de una forma concreta, dos tipos de religión en marcado contraste. Si volvemos a usar nuestros viejos términos de comparación, cabría decir que el modelo absolutista atrae al espíritu selecto, mientras que el pluralista seduce al espíritu rudo. Muchas personas se negarán a considerar religioso al modelo pluralista. Lo calificarán de moralizador y sólo aplicarán el calificativo de religioso al modelo monista. La religión, en el sentido de autoentrega, y el moralismo, en el sentido de autosuficiencia, han estado incompatiblemente enfrentados con mucha frecuencia a lo largo de la historia del pensamiento humano.

Sí, aquí nos topamos con la cuestión decisiva de la filosofía. Dije en la cuarta conferencia que consideraba la alternativa entre monismo y pluralismo como la cuestión más profunda y enjundiosa que nuestras mentes pueden forjar. ¿Es posible que la disyuntiva no tenga solución? ¿Que sólo uno de los lados pueda ser verdadero? ¿Son el pluralismo y el monismo auténticamente incompatibles? Pero, si el mundo estuviera realmente constituido de una forma pluralista, si existiera realmente de una forma distributiva y estuviera formado por un montón de partes individuales, ¿podría salvarse poco a poco, trozo a trozo y *de facto*, como resultado de la conducta que adoptaran esas partes, y que su épica historia en modo alguno se viera ininterrumpida por alguna unidad esencial en la que esa diversidad ya estuviera «asumida» de antemano y «transcendida» para siempre? Si fuera así, ten-

dríamos que elegir una u otra filosofía. No podemos decir «sí, ¡sí!», a ambas alternativas. Tiene que haber un «no» en nuestras relaciones con lo posible. Tenemos que admitir una contradicción última: no podemos permanecer cuerdos y chiflados a la vez, en un mismo acto indivisible.

Por supuesto, como seres humanos que somos, un día podemos estar cuerdos, y al día siguiente podemos estar mal de la cabeza; y como meros aficionados a la filosofía, quizás podamos permitirnos el calificativo de pluralistas monistas, o el de deterministas defensores del libre albedrío, o cualquier otro término reconciliador que se nos ocurra. Pero como filósofos que persiguen la claridad y la consistencia, y que sienten la necesidad pragmática de cuadrar una verdad con otra, se impone el problema de tener que adoptar francamente uno de los dos tipos de pensamiento, el selecto o el robusto. Siempre me ha asaltado *esta* duda en particular: ¿No van demasiado lejos las demandas de los espíritus selectos? Toda esa idea de un mundo que, de la forma que sea, ya está salvado *in toto,* ¿no es algo demasiado edulcorado como para mantenerse? ¿No será demasiado idílico el optimismo religioso? ¿Debe salvarse *todo?* ¿No se paga *algún* precio por la obra de salvación? ¿Es dulce la última palabra? ¿Es todo afirmativo, es todo un «sí», en el universo? ¿No pertenece el hecho negativo, el «no», al meollo de la vida misma? ¿No significa la «seriedad» misma que le atribuimos a la vida que esas ineludibles negaciones y pérdidas forman parte de ella, que siempre hay auténticos sacrificios en algún lugar, y que en el fondo de su copa siempre queda algo extremo y amargo para siempre?

Ahora no puedo hablar oficialmente como pragmatista; todo lo que puedo decir es que mi propio pragmatismo no pone objeciones que me impidan tomar partido por esta perspectiva moral, y renuncie a la demanda de una total reconciliación. Que ello sea posible viene dado por la buena disposición pragmatista a considerar al pluralismo como

una hipótesis seria. Al fin y al cabo, es nuestra fe y no nuestra lógica lo que decide este tipo de cuestiones, y yo niego el derecho de una supuesta lógica a poner veto a mi fe. Estoy dispuesto a considerar al mundo como un lugar realmente arriesgado y aventurado, sin por ello volverme atrás y exclamar «yo no juego». Tiendo a pensar que la actitud del hijo pródigo, esa actitud que en tantos trances se pone a nuestro alcance, no es la más adecuada y decisiva hacia el total de la vida. Estoy dispuesto a admitir que deben existir pérdidas reales y perdedores reales, descalabros auténticos, y no la total conservación de todo cuanto existe. Puedo creer en el ideal como un final, pero no como un origen; como un extracto, pero no como un todo. Cuando la copa se vacía, se dejan posos para siempre; pero es suficiente aceptar la posibilidad de que lo que se extrae de ella sea dulce.

Realmente existen incontables imaginaciones humanas que viven en este universo de género épico y moral, y que encuentran en sus dispersos y coincidentes éxitos suficiente satisfacción para sus necesidades racionales. Hay un epigrama de una antología griega que expresa admirablemente este estado de espíritu, esta aceptación de la pérdida como algo irreparable, aunque el elemento perdido sea el propio yo:

> Un marinero náufrago, enterrado en esta costa,
> te anima a navegar.
> Aunque nosotros perecimos, muchos bravos veleros
> capearon el temporal[3].

Aquellos puritanos que respondieron «sí» a la pregunta: «¿Querríais condenaros por la gloria de Dios?», se hallaban en esta objetiva y magnánima disposición de ánimo. La manera de eludir el mal en este sistema *no* consiste en dejarlo *aufgehoben* o conservado en la totalidad como un elemento esencial, pero «transcendido». No, consiste en *deshacerse de*

él completamente, arrojarlo por la borda y dejarlo atrás, ayudando así a forjar un universo que olvide hasta su lugar y su nombre.

Es, pues, perfectamente posible aceptar, con toda sinceridad, un género radical de universo del que no haya que expurgar un componente de «seriedad». Quien haga esto, me parece un verdadero pragmatista. Alguien dispuesto a vivir dentro de un plan de posibilidades no garantizadas en las que pone toda su confianza; alguien que, si fuera necesario, estará dispuesto a pagar con su propia persona la realización de los ideales que imagina.

¿Cuáles *son* realmente las otras fuerzas en las que confía? ¿Qué fuerzas espera que cooperen con él en un universo de ese tipo? Pues, en la fase de existencia que nuestro mismo universo ha alcanzado, al menos puede contar con sus semejantes, con otros camaradas humanos. Pero ¿no existen también fuerzas sobrehumanas en las que siempre han creído personas religiosas de ese tipo pluralista que hemos estado considerando? Sus palabras pueden haber sonado a monismo cuando han dicho: «No hay más Dios que Dios»; pero el politeísmo original de la humanidad sólo se ha sublimado vaga e imperfectamente en monoteísmo; y el propio monoteísmo, mientras fue un sentimiento religioso, y no un mero modelo de educación académica para metafísicos, siempre concibió a Dios justamente como alguien que echa una mano, *primus inter pares,* en medio de todas las fuerzas modeladoras del gran destino del mundo.

Temo que mis anteriores conferencias, al limitarse a los aspectos humanos y humanistas, hayan podido dejar en muchos de ustedes la impresión de que el pragmatismo implica un metódico abandono de todo lo sobrehumano. He mostrado, en efecto, escaso respeto por lo Absoluto, y hasta este momento no he hablado de otra hipótesis sobrehumana que no sea ésa. Pero confío en que ustedes comprendan suficientemente que lo Absoluto sólo tiene en común con el Dios

teísta su carácter sobrehumano. Según los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios funciona satisfactoriamente, en el más amplio sentido de la palabra, entonces es verdadera. Ahora bien: sea cual sea el residuo de dificultades que arrastre, la experiencia nos hace ver que indudablemente da resultado, y que el problema estriba en construirla y determinarla de tal modo que se combine satisfactoriamente con todas las otras verdades operativas. No puedo, claro está, al final de esta conferencia, empezar a exponer toda una teología; pero si les digo que he escrito un libro sobre la experiencia religiosa de las personas, y que, en general, se ha considerado que en él se da crédito a la realidad de Dios, quizás ustedes puedan eximir a mi pragmatismo de la acusación de ser un sistema ateo [4]. Por mi parte, no doy crédito, no creo en modo alguno, que nuestra experiencia humana sea la forma más alta de experiencia que existe en el universo. Creo, más bien, que nuestra relación con el total del universo es bastante parecida a la de nuestros perros y gatos con respecto al total de la vida humana. Ellos andan por nuestros salones y bibliotecas. Toman parte en escenas cuyo significado se les escapa. Sólo son tangentes a las curvas de una historia, cuyos comienzos, fines y desarrollos caen fuera de su comprensión. De igual modo, nosotros también somos tangentes con respecto a la vida, al desarrollo más amplio de las cosas. Pero, igual que muchos de los ideales del perro y del gato coinciden con nuestros ideales, y diariamente ellos, perros y gatos, poseen una prueba viva de ese hecho, nosotros también podemos creer, según las pruebas que nos brinda la experiencia religiosa, que existen poderes superiores y que esos poderes actúan para salvar al mundo con arreglo a líneas ideales similares a las nuestras.

Como ustedes ven, al pragmatismo también se le puede considerar religioso, siempre que se admita que la religión puede ser de tipo pluralista, o simplemente meliorista. Pero que ustedes definitivamente adopten o no ese tipo de reli-

gión es algo que sólo puede decidirlo cada uno de ustedes por sí mismo. El pragmatismo ha de postergar toda respuesta dogmática, porque no sabemos con seguridad qué tipo de religión habrá de funcionar mejor a la larga. Lo que realmente se necesita para aportar alguna evidencia, son las distintas ilusiones de la gente, sus apuestas de futuro. Probablemente cada uno de ustedes correrá su propia aventura de forma diferente. Si son radicalmente rudos, les bastará el barullo, el jaleo diario de los hechos sensibles de la naturaleza, y no necesitarán para nada de la religión. Si son de espíritu radicalmente selecto, adoptarán la forma más monista de religión, y por tanto, la forma pluralista, con su adhesión a las posibilidades que no son necesidades, no parecerá inspirarles suficiente seguridad.

Pero si ustedes no son ni selectos ni rudos en un sentido extremo y radical, sino una mezcla, como lo somos la mayoría de nosotros, entonces es posible que el tipo de religión pluralista y moralizadora que les he ofrecido les acabe pareciendo una síntesis religiosa tan buena como cualquier otra. Entre los dos extremos, entre el crudo naturalismo, por una parte, y el absolutismo trascendental, por la otra, quizás decidan que lo que aquí me he tomado la libertad de calificar como teísmo de tipo pragmatista o meliorista es exactamente lo que ustedes requieren.

Notas

Prefacio

1. En *The Meaning of Truth. A Sequel of Pragmatism* (1909), James trató de responder más explícitamente a algunos de sus críticos: Bertrand Russell, George Edward Moore, Arthur Lovejoy, Harry Norman Gardiner, André Lalande, John McTaggart y otros.
2. *Studies in Logical Theory* (Chicago, Chicago University Press, 1903). En los *Studies,* Dewey (1859-1952) ya sostuvo que el pensamiento es un proceso natural y que la lógica tiene que tomarse como una historia natural del pensamiento. El pensamiento lógico es instrumental y su norma de validez es el grado con el que se deshace de las dificultades y nos permite proceder con modos de experimentación más directos. Los otros artículos de Dewey a los que James hace referencia son: «Beliefs and Realities», *The Philosophical Review,* XV, 1906, págs. 113-129. «Experience and Objetive Idealism», Ibíd., págs. 165-481; «The Experimental Theory of Knowledge», *Mind,* XV, 1906, págs. 293-307; y «The Control of Ideas by Facts», *The Journal of Philosophy, Psychology, ans Scientific Methods,* IV, 1907, págs. 197-203, 203-259, 309-319.
3. Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937), era de origen alemán, pero fue educado en Inglaterra. Fue *fellow* del Corpus Christi College de Oxford, y profesor en varias universidades de Estados Unidos. Schiller fue el principal defensor del pragmatismo en Inglaterra. En 1902 participó en la obra colectiva *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*

(1902) donde se defendió el valor de la vida personal contra el idealismo absoluto que entonces dominaba en Oxford. Schiller publicó *Studies in Humanism* en 1907 (Londres, Macmillan) y los ensayos a los que se refiere James son: «The Definition of Pragmatism and Humanism», «The Ambiguity of Truth», «The Nature of Truth», «Absolute Truth and Absolute Reality», «The Making of Truth», «The Making of Reality».

4. El título completo del libro del filósofo y matemático francés Gaston Samuel Milhaud (1858-1918), es *Le Rationel, études complémentaires à l'essai sur la certitude logique* (París, Felix Alcan, 1898). Milhaud estudió la historia de la ciencia de una forma parecida a Poincaré, sobre todo la matemática griega y la filosofía de la matemática de Kant. Como James, también se vio influido por la obra del neokantiano Charles Renouvier; discutió el problema de la verdad, el problema del determinismo, y la metafísica del positivismo. Fue crítico con Spencer y Comte.
   Edouard Le Roy (1870-1954), filósofo y matemático, era uno de los discípulos de Bergson a los que James leyó hacia 1902. Algunos de los ensayos a los que James alude son: «Science et philosophie» *(Revue de Métaphysique et de Morale,* 7, 1899, págs 375-425, 503-562, 708-731; y 8, 1900, págs. 37-72); «Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie» (Ibíd., 9, 1901, págs 292-327, 407-432) y «Un Positivisme nouveau» (Ibíd., págs. 138-153).
   Maurice Blondel (1881-1956) –que en ocasiones usó el sobrenombre de Bernard de Sailly– fue uno de los filósofos cristianos franceses que hacia 1890 convirtió el tema de la acción humana en el centro del debate filosófico y religioso. En 1893 publicó *L'action,* en 1896 *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème de la religion,* y en 1904 *Historie et dogme.* Los artículos a los que se refiere James pueden ser, «Le point de départ de la recherche philosophique» *(Annales de Philosophie Chrétiennne,* 151, 1906, págs. 337-360; 152, 1906, págs. 225-249) y «La Tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action» (Ibíd., 152, 1906, págs. 47-59).
   Giovanni Papini (1881-1956) es un escritor y filósofo italiano que publicó en 1913 un libro sobre pragmatismo, pero en italiano, no en francés: *Sul Pragmatismo (Saggi e Ricerche)* (Milán, Libreria Editrice Milanesa, 1913); reeditado en 1920 como *Pragmatismo: 1903-1911* (Florencia, Vallechi, 1920). Papini tradujo a James y a Bergson y defendió el pragmatismo contra los neohegelianos italianos, sobre todo en asuntos de religión.

5. En realidad desde 1904 la relación entre el empirismo radical y el

pragmatismo fue más estrecha. Véase, más adelante, la última nota de la Conferencia VI. En su primera época, el término «empirismo radical», apareció en el prólogo a *La voluntad de creer* (1897), pero allí consistía escuetamente en un empirismo no positivista en lo que se refiere a creencias religiosas. Más exactamente: por *empirismo* entendía que las conclusiones más sólidas referentes a cuestiones de hecho deben tomarse como hipótesis sujetas a modificación en el curso de la experiencia futura. Por *radical* quería dar a entender, en contra del positivismo, el agnosticismo y el naturalismo científico reinantes por entonces, que hasta la propia doctrina del monismo podía tomarse por una hipótesis. En 1904, el *empirismo radical* es una teoría mucho más compleja sobre la estructura de la realidad.

Conferencia I
El dilema actual en la filosofía

1. *Heretics* (Londres y Nueva York, John Lane, 1905) de Gilbert Keith Chesterton (1874-1936). Las citas corresponden a las págs. 15-16.
2. Se refiere a Charles Sanders Peirce (1839-1914). En realidad, con el título de «Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking», Peirce dio una conferencia en Harvard, en 1903. La que dio en el mismo año en el Instituto Lowell fue «Some Topics of Logic Bearing on Questions Now Vexed», a la que James consideraba un desarrollo de la anterior.
3. Cripple Creek, ciudad y región minera de Colorado en la que se implantó la ley marcial durante diciembre de 1903 para frenar los conflictos provocados por los trabajadores.
4. Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919), biólogo y filósofo alemán, que combinó el darwinismo con una filosofía de corte panteísta. Sostuvo que no hay distinción cualitativa entre los niveles psicológico, biológico y físico. La naturaleza orgánica posee, al menos latentemente, las cualidades de los organismos superiores y de los seres humanos. James conocía su *Der Monismus* (Bonn, Emil Strauss, 1893) al que alude en *La voluntad de creer,* y *Die Welträthsel* (Bonn, Emil Strauss, 1899) donde aparece la expresión «vertebrado gaseoso» (pág. 333; parece que James leyó una traducción francesa). El «dios-éter» es la fuerza o energía cósmica que Haeckel identifica con una especie de divinidad omniabarcante.
5. Entiéndase, sin que se deje ver dentro del templo *de la ciencia* (en otras ocasiones James habla de la «secta de la ciencia»). En estos pasajes, James se refiere a los *First Principles of a New System of Philosopy* (Londres, Williams and Norgate, 1862, 1867[2]) de Herbert Spencer (1820-

1903). James manejó la edición de 1877. El tema de la redistribución de materia y movimiento aparece en la sección 92 del libro.

6. Thomas Hill Green (1835-1882) es uno de los hegelianos de Oxford, donde fue profesor de filosofía moral desde 1878. Hacia 1860 el *System of Logic* de Mill y el naturalismo de Spencer dominaban la escena, pero Green empezó a atacar al empirismo después de estudiar a Kant, Hegel, y a teólogos alemanes como Baur. Aprobó las iniciativas reformistas de los utilitaristas, pero no compartía la orientación individualista de Mill.
   Los Cairds son los filósofos escoceses Edward Caird (1835-1908) y John Caird (1820-1898). Del primero, James conocía su libro sobre Hegel (Blackwood's Philosophical Classics, 1883) y *The Critical Phylosophy of Inmanuel Kant* (Nueva York, Macmillan, 1899). John Caird, teólogo y pastor presbiteriano, predicó el hegelianismo desde el púlpito y, desde 1862, fue profesor de Teología en la Universidad de Glasgow. James conocía su libro *Spinoza* (Blackwood's Philosophical Classics, 1888) y en *The Varieties of Religious Experience* hace referencias a su *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1880).
   Bernad Bosanquet (1848-1923) es el idealista inglés más importante, junto con Bradley. Sus libros *Knowledge and Reality* (1885) y *Logic, or the Morphology of Knowledge* (1888) empujaron a que Bradley retocara sus *Principles of Logic.* En *The Philosophical Theory of the State* (1899) Bosanquet siguió a Hegel más de cerca que Bradley y también criticó a Mill.
   Josiah Royce (1855-1916) fue colega y amigo de James en Harvard (tenía trece años menos que James), donde enseñó desde 1882. Entre sus alumnos hay que contar a Jorge Santayana y a T. S. Eliot. Durante su carrera de estudios pasó dos años en Alemania y estudió con Lotze. Royce defendió la causa del idealismo y se opuso, amistosamente, al empirismo de James, pero no sostuvo, como Bradley, que los impulsos de los individuos sean asimilados por el Absoluto. En *The Sprit of Modern Philosophy* (1892) reivindicó a Kant y a Hegel. James quizá prestó más atención a *The Religious Aspect of Philosophy* (Boston, Houghton, Mifflin, 1885) y *The Conception of God. A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Ideas as a Demostrable Reality* (Nueva York, Macmillan, 1897) –en el debate original de 1891 participó George Holmes Howison–; y *The World and the Individual* (Nueva York, Macmillan, 1899-1901).

7. James Martineau (1805-1900), clérigo unitarista inglés, autor de *A Study of Religion* (1888).
   Borden Parker Bowne (1847-1910), filósofo estadounidense, miembro de la Iglesia metodista. James también alude en *Las variedades*

al espíritu racionalista que Bowne introdujo en el viejo metodismo. En *Borden Parker Bowne* (Nueva York, Abingson, 1929) de F. John McConell se incluyen algunas cartas de James a Bowne.
George Trumbull Ladd (1842-1921) es otro filósofo y psicólogo, miembro de la Iglesia congregacionalista. Entre 1892 y 1894, James criticó en varios ensayos los trabajos de psicología de Ladd.

8. Los fragmentos son de los *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (I, secs. 19, 73-74). James tenía la edición de Paul Janet de la *Ouvres philosophiques de Leibniz* (París, 1866).
9. Morrison Isaac Swift (1865-?), escritor anarquista estadounidense, autor de *Human Submission* (Filadelfia, Liberty Press, 1905). James escribió la frase de Royce en su copia. El propio Swift también hace algunas referencias a Royce.
10. Francis Herbert Bradley (1864-1924) es el mayor representante del idealismo de Oxford. En *Ethical Studies* (1876) criticó el utilitarismo y negó que una religión positiva de la humanidad poseyera la unidad orgánica propia de una verdadera creencia religiosa. Para él, la religión debía ser la veneración a algo superior y real, y no una mera moral impregnada de emoción, como decía Matthew Arnold. *The Principles of Logic* aparecieron en 1883 y en ellos, además de atacar al empirismo, distinguió tajantemente entre cuestiones de lógica y cuestiones de psicología. En *Appearance and Reality* (Londres, Swan Sonnenschein, 1893) afirmó que el error y el mal no invalidan al Absoluto, sino que proceden de una percepción de la realidad.
11. Walt Whitman (1819-1892). El pasaje que cita James puede ser del poema «So Long!» que pertenece a *Songs of Parting*: «Camerado! This is no book; Who touches this, touches a man», pág. 383 de la edición de 1872 de *Leaves of Grass* (Washington, D. C.).
12. Verso 414 del *Faust* de Goethe (Hamburgo, Verlag, 1963, pág. 21): Statt der lebendingen Natur,/ Da Gott die Menschen schuf hinein,/Umgibt in rauch und Moder nur/Dich Tiergeripp' und Totenbein. (En vez de la Naturaleza viva/ que infundió Dios al hombre al producirlo/ te rodean tan sólo el humo, el moho/ muertos caparazones y esqueletos).

Conferencia II
Lo que significa el pragmatismo

1. *Prâgma, pragmateía*: en un sentido general, todo lo que puede rodear a una cosa, todo lo que puede llegar a implicar o suscitar; o si se quiere: cualquier cosa como objeto de la atención y del interés de

los seres humanos, algo que nos importa o concierne, un asunto que tenemos de por medio, un objeto o materia de discusión. También puede significar un hecho realizado, un modo de obrar, una cosa que hay que llevar a cabo, unos menesteres, una ocupación, una tarea, una labor, un trabajo, una empresa, un negocio, un propósito, un plan, un proyecto. También una circunstancia, una situación o coyuntura en la que estamos envueltos, algo de la realidad de lo que debemos hacernos cargo, y por tanto, cierta incertidumbre, eventualidad, incluso dificultad, aprieto, apuro, embrollo. También es aquello sobre lo que se litiga, lo referente a los asuntos públicos y políticos *(pragmatikós)*. Estos términos están conectados con *práxis* (acción) *praktikós* (práctico, eficaz) y *prátein*: acabar, ejecutar, obrar, realizar, acometer, estar atareado.

James reprochó a sus críticos el no haber considerado la variedad de usos y la holgura de la palabra «práctico». Por ejemplo –decía James– cuando se dice que alguien está prácticamente repuesto de una enfermedad, o que una empresa prácticamente ha quebrado, se quiere decir que «aunque no es estrictamente cierto en la práctica, es verdadero en teoría, es virtualmente verdadera, *susceptible de ser* verdad». También, por lo práctico se entiende a menudo lo característicamente concreto, lo individual, lo particular y lo operante, como algo opuesto a lo abstracto, lo general y lo inerte. «Por lo que a mí se refiere, siempre que hago hincapié en la naturaleza práctica de la verdad, básicamente es esto lo que tengo en mente. "Pragmata" son cosas en su pluralidad» *(The Meaning of Truth*, págs. 278-279).

2. «How to Make Our Ideas Clear» *(The Popular Science Monthly*, 12, 1878, págs. 286-302). También en *Collected Papers*, 5.248-5.271 (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1934. Hay trad. cast., «Cómo esclarecer nuestras ideas» en la antología preparada por José Vericat: Peirce, Ch.: *El hombre, un signo. El pragmatismo de Peirce*, Barcelona, Crítica, 1988, págs. 200-223). En este ensayo, Peirce no usó la palabra «pragmatismo», pero el término ya estaba en circulación desde las discusiones del Club Filosófico de Boston (donde seis años antes, Peirce leyó otro ensayo que dio lugar a éste).

Peirce usó «pragmatismo» más en el sentido de Kant *(Crítica de la razón pura*, A 800-828/B 828-856) y por eso nunca usó «práctico» como sinónimo de «pragmático»: «Para uno que como yo, ha aprendido filosofía de Kant...–dijo– *pragmatisch* y *praktisch* constituyen dos polos opuestos» *(Collected Papers*, 5.413). A saber: lo pragmático tiene que ver con el uso hipotético de la razón, mientras que lo práctico atañe a los principios categóricos. También hay que recordar que Peirce no congenió con el talante nominalista del pragma-

tismo de James, y para distinguir su propia doctrina de éste, decidió bautizarla con el espantoso nombre de «pragmaticismo».

3. George Holmes Howison (1834-1916) fundó la Unión Filosófica de la Universidad California en Berkeley.
   La conferencia que James impartió en la Sociedad presidida por Howison fue «Philosophical Conceptions and Practical Results», publicada en el *The University Chronicle* de la Universidad de California (I, 1898, págs. 287-310) y luego como folleto de la Unión Filosófica. James publicó otra versión revisada, «The Pragmatic Method», en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* (I, 1904, págs. 676-687) e incorporó partes de ella a la segunda conferencia de *Pragmatismo*.
4. Wilhelm Ostwald (1853-1932), químico y filósofo alemán que sostuvo la teoría del energetismo, alternativa a la teoría atómico-cinética. Ostwald enseñó en Harvard entre 1905 y 1906 y visitó frecuentemente a James, que había leído en 1902 la segunda edición de sus *Vorlesungen über Naturphilosophie* (Leipzig, Veit & Comp., 1902).
5. Literalmente *Realities are only what they are «known-as»*, ... sólo son aquello en cuyos términos son comprendidas.
6. Según James, el inglés Shadworth Hollay Hodgson (1832-1912) influyó en su pragmatismo tanto como Peirce. Hodgson afirmó, entre otras cosas, que las verdades son probadas por la experiencia futura, y antes que Bergson y James, sostuvo que la conciencia es una corriente o flujo. Su teoría de que las cosas son sus modos de presentación, influyó en el empirismo radical de James. Hodgson fundó la *Aristotelian Society* en 1880 y defendió el empirismo durante el apogeo del idealismo en Oxford.
7. En el original: *practical cash-value*. En otros pasajes *cash value*: 'valor en metálico', 'al contado', 'líquido', 'neto', 'contante y sonante', 'a tocateja'.
8. La expresión de Papini, «una *teoria corridoio*» aparece en la pág. 47 de «Il Pragmatismo Messo in Ordine» *(Leonardo,* 47, 1905), incluido luego en *Sul Pragmatismo,* pág. 82.
9. La noción de «lógica inductiva» se retrotrae al *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (1843) de Mill, pero James también se está refiriendo a Mach, que en 1895 empezó a enseñar en Viena historia y teoría de las ciencias inductivas.
10. Christoph Sigwart (1830-1904), lógico alemán. James leyó en alemán su *Logik* (1873), en dos volúmenes, traducida al inglés en 1895. Sigwart estudió las relaciones entre la psicología y la lógica, a la que consideró como un análisis de los juicios, pero también como un arte de pensar que postula normas.

Ernst Mach (1838-1916), el físico y filósofo austriaco, mantuvo correspondencia con James (véase Perry, I, p. 588; II, 341, 593-594). En *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historish-kritisch Dargestellt* (1883) subrayó el carácter histórico e instrumental de las teorías científicas y denunció el carácter mitológico del mecanicismo, al que comparó con el animismo de las antiguas religiones. Afirmó que la mecánica es una ciencia inductiva, no demostrativa, que no tiene ningún elemento a priori y que es un sistema de postulados útiles y económicos para simplificar los hechos relativos al movimiento. En 1886 aparecieron los *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, revisado y publicado más tarde, en 1900, como *Analyse der Empfindunegen und das Verhältnis der Psychischen zum Physischen.* En las *Populärwissenschaftliche Vorlesungen* (1896) y en *Erkenntnis und Irrtum* (1905), también hizo hincapié en el nexo entre la historia de las ideas y la evolución natural. James anotó en su copia de *Erkenntnis und Irrtum* (Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1905) todas sus coincidencias con Mach.
Karl Pearson (1857-1936) es el físico y filósofo positivista inglés. En su *Grammar of Science* (1890) sostuvo que las teorías son descripciones económicas de experiencias y no representaciones verdaderas de los fenómenos.
James leyó a Henri Poincaré entre 1902 y 1908, sobre todo *Science et méthode* (1908), *Science et l'hypothèse* (1902), y *La Valeur de la science* (1905). Poincaré consideró las teorías como conjuntos de convenciones: los axiomas de la geometría no son ni juicios sintéticos a priori, ni generalizaciones empíricas, sino principios que se consideran verdaderos por definición y que se eligen según criterios pragmáticos como la simplicidad, la coherencia o la economía. Otros principios de la física, como el de la conservación de la energía, tampoco son empíricos sino postulados útiles.
Pierre Duhem (1861-1916) es el físico francés que como Ostwald rechazó el atomismo y el inductivismo, y defendió una teoría instrumental de la ciencia. Según Duhem las relaciones entre las teorías y sus pruebas es holística, es decir, las hipótesis no se verifican una a una, sino en conjunto, y la evidencia a favor de una de ellas nunca es concluyente por sí misma (no hay *experimenta crucis).* Confirmar o desmentir teorías siempre implica ajustes y equilibrios pragmáticos.
De Theodore Ruyssen (1868-1967), el filósofo francés, James leyó *L'Évolution psychologique du judgement* (1904). En la cuarta reimpresión de *Pragmatism*, James colocó el nombre de Ruyssen en lugar del de Gerardus Heymans (1857-1930), el filósofo y psicólogo alemán próximo a Bergson.

11. Sir William Ramsay (1852-1916), químico inglés que descubrió el argón y gases como el helio y el neón. Desde principios de siglo XX estudió la emanación del radio y comprobó su transformación en helio.
12. Al principio James pensó que «humanismo» era un nombre tan malo como «pragmatismo», pero hacia 1904 dio a entender que «humanismo» podía ser un nombre correcto para designar algo más amplio que el solo método pragmático.
13. Dewey volvió a discutir este tema muy al estilo de James: «En el debate tradicional se ha pasado por encima el hecho de que el objeto o asunto de una creencia es un bien, puesto que la creencia consiste en asimilación y afirmación. [...] Es cierto que lo "verdadero" se coloca junto con lo bueno y lo bello como un bien trascendente, pero se pasa por alto su función de bien empírico, de valor, en el vaivén de las creencias corrientes». («Existence, Value and Criticism», *Experience and Nature, The Later Works 1925-1953*, vol. 1, 1925, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1988, p. 304).
14. La expresión también aparece en «Il Pragmatismo Messo in Ordine», pág. 45: «disirrigidimento delle teorie e delle credenze».

Conferencia III
Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente

1. En 1903, Peirce dijo a James por carta que Berkeley tenía más derecho que ningún otro a ser considerado el introductor del pragmatismo (de hecho una de las primeras presentaciones del pragmatismo fue la reseña que hizo Peirce en 1871 de la edición de Fraser de las obras de Berkeley en la *North American Review*, 113, págs. 449-472; o *Collected Papers*, 8.7-38).
2. Thomas Henry Huxley (1825-1895), ensayista y biólogo inglés. James conocía su «Bishop Berkeley on the Metaphysics of Sensation» (1871), luego incluido en *Hume With Helps to the Study of Berkeley* (Nueva York, D. Appleton, 1894); y su *Hume* (Nueva York, Harper and Brothers, 1879).
3. James manejaba una copia de la segunda edición de 1871-1873, muy revisada, de *The Principles of Psychology* (Nueva York, D. Appleton) de Spencer. El tema al que alude James se encuentra en el vol. I, págs. 616-627, secciones, 269-272. Entre 1876 y 1877, cuando empezó a enseñar psicología, James usó *The Principles of Psychology* como texto.

4. Como señala I. K. Skrupskelis, en «The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders», incluido en *The Meaning of Truth*, James cuenta que este argumento, que procede de la conferencia impartida en la Unión Filosófica de California, no es correcto, pero que no lo alteró porque sus defectos no le quitan valor ilustrativo. La idea de un universo sin Dios, dice, no funciona pragmáticamente por las mismas razones que no funciona la de un «robot de buen corazón», un cuerpo sin alma que fuera completamente indistinguible de una doncella que nos riera, nos hablara, nos ruborizara y nos diera cariño, y que realizara todas las labores femeninas con tanto tacto y dulzura como si tuviera alma. ¿Por qué no sería equivalente? Porque, dice James, nuestro egoísmo demanda, por encima de todo, simpatía íntima, reconocimiento, amor y admiración, o sea, creemos en una conciencia que acompaña al trato externo. Y lo mismo ocurre con la hipótesis de la materia, incluso si ésta fuera capaz de hacer todo lo que hace Dios: la demanda de un Dios es el deseo de que exista un ser que en su interior verdaderamente nos reconoce y nos comprende.
5. Robert Browing (1812-1889), el maestro del monólogo dramático de la era victoriana. El fragmento que cita James es de «A Lover's Quarrel», *The Poetical Works of Robert Browing* (Londres, Smith, Elder, 1889), VI, p. 63: Foul be the world or fair/More or less, how can I care?/ 'T is the world the same/For my praise or blame,/And endurance is easy there.
6. James se refiere a los ciclos de evolución y disolución de los que Spencer hablaba en *First Principles* (secciones 181 y 183).
7. Arthur James Balfour (1848-1930), filósofo inglés, conde y estadista. Bradley le tomó en consideración y James le expresó su admiración. En *A Defence of Philosophical Doubt, being a Essay in the Foundations of Belief* (1879) explicó cómo el naturalismo de la ciencia se basa en principios que no pueden demostrarse, y en *The Foundations of Belief* (1895) afirmó que la preferencia por el naturalismo o por el teísmo no depende de pruebas racionales, y por tanto se puede dejar en manos del sentimiento.
8. George Stuart Fullerton (1859-1925), filósofo estadounidense. En *The Meaning of Truth* James cita dos ensayos de Fullerton sobre el libre albedrío: «Freedom and "Free-Will"», *Popular Science Monthy,* 58, 1900, págs. 183-192; y «Free-Will and the Credits for Good Actions» (Ibíd., 1901, págs. 526-533).
   También cita los argumentos sobre la libre voluntad de *Some Dogmas on Religion* (Londres, Edward Arnold, 1906) del filósofo escocés John McTaggart (1866-1925), *fellow* del Trinity College de Cambridge desde 1891.

9. La cita de Huxley es de «On Descartes' "Discourse Touching the Method of Using One's Reason Rightly and off Seeking Scientific Truth"», *Method and Results* (Nueva York, D. Appleton, 1893) vol I de *Collected Essays*, págs. 192-193.
10. *Watchman, tell us of the night, if it aught of promise bear.* Parafrasea otro poema de Browing que dice: «Watchman, tell us of the night,/What its signs of promise are». Este poema se usaba, y se usa, como si tuviera el valor de un himno religioso.
11. Este pasaje en latín no es una cita, sino una frase construida por James a partir de fuentes escolásticas.
12. *God's in his Heaven; all's right with the world.* Es un verso del *Pippa passes* de Robert Browing.

Conferencia IV
Lo uno y lo múltiple

1. Swami Vivekananda (1863-1902), líder religioso de la India que trató de conciliar el espiritualismo oriental con el progreso material occidental. Durante su gira por Estados Unidos, visitó Chicago en 1893, representando al hinduismo en un congreso mundial de religiones, y en marzo de 1896 dio unas conferencia para la Sociedad Filosófica de Harvard que luego se publicaron como *The Vedanta Philosophy* (1896).
2. Swami Vivekananda, «God in Everything», *Speeches and Writings of Swami Vivekananda* (publicado en Madras, s.f.), págs. 336-337. Una versión modificada de la misma conferencia aparece en su *Jnâna Yoga* (Sociedad Vedânta de Nueva York, 1902).
3. Swani Vivekananda, *On «The Atman»* (s. l., *circa* 1896), p. 13.

Conferencia V
El pragmatismo y el sentido común

1. O sea, «un caos de fenómenos, una rapsodia de percepciones». Véase: *Crítica de la razón pura,* B159/A156.
2. El fragmento es de *The Life of Reason or the Phases of Human Progress* (5 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1905-1906); vol I., *Reason and Common Sense,* 1905, págs. 59-60. En *The Life of Reason* Santayana sostuvo que la razón es un impulso de orden superior cuyo objeto es la armonización de otros impulsos particulares. La vida de la razón es un ideal, el arte de la unión entre los impulsos y las ideas. Santayana sigue el progreso de la razón desde los griegos, pasando por la decadencia del cristianismo y la renovación del

racionalismo con Spinoza, hasta la era contemporánea. Cada volumen estudia cómo los ideales se manifiestan en los distintos ámbitos de la vida humana: el sentido común (el que cita James, donde explica cómo tomamos conciencia de nuestro impulsos y metas, y cómo la conciencia es un instrumento natural del cuerpo), la sociedad, la religión, el arte, la moralidad y la ciencia.

3. Como dice Locke en el libro IV, cap. IV, secciones 13-14 del *Essay*, si los idiotas son seres intermedios entre un hombre y una bestia ¿qué son? Su respuesta es: «Idiotas». O sea, la palabra «idiota» es útil para designar algo diferente a lo que designan «hombre» y «bestia». Locke critica los argumentos sobre la apariencia humana y el *alma* racional de los idiotas, en tanto progenie de padres racionales, y desbarata el argumento de que las especies están fijadas por *esencias reales* o establecidas por la naturaleza.
4. En *Monism and the Goal of Civilization* (Hamburgo, International Commitee of Monism, 1913), Ostwald explicó la naturaleza del monismo científico en términos que recuerdan a James.

Conferencia VI
La concepción pragmatista de la verdad

1. James Clerk Maxwell (1831-1879), físico escocés. James parafrasea pasajes de la pág. 12 del libro de Richard Tetley Glazebrook, *James Clerk Maxwell and Modern Physics* (Londres y Nueva York, Cassell, 1896), que leyó en 1905.
2. De nuevo: *cash-value*. Recientemente, Richard Rorty no se ha podido expresar de una forma más parecida: «oraciones como "encontró la casa correcta porque su creencia sobre su situación era verdadera" [...] no son una explicación, sino un *pagaré (promissory note)* por otras explicaciones. Para cobrarlas en efectivo *(to get them cashed)*, para obtener explicaciones reales, necesitamos decir cosas como: "Encontró la casa correcta porque creía que estaba situada en...". [...]La explicación del éxito o del fracaso la dan los detalles sobre lo que resultó verdadero o lo que resultó falso, y no la verdad (o la falsedad) en sí misma, igual que la explicación de la loabilidad de una acción no es que "era lo correcto", sino los detalles de las circunstancias en las que se realizó». Rorty, R.: «Pragmatism, Davidson and Truth», *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 140. La última frase de Rorty calca otra de James que aparece en este mismo capítulo.
3. En *The Meaning of Truth* lo aclara: «...si se sigue el método pragmático y se pregunta: ¿Con relación a qué se conoce la verdad?, - *What*

is truth known-as?– ¿Qué supone su existencia bienes concretos? se verá que la verdad es el *inbegriff* de casi todo lo que es valioso en nuestras vidas. Lo verdadero es lo opuesto a todo cuando es inestable, decepcionante inútil, engañoso y falto de credibilidad, inconsistente y contradictorio, inverificable y falto de fundamento, artificial y excéntrico, o de todo lo irreal en el sentido de carecer de importancia práctica. Éstas son, con creces, las razones pragmáticas de por qué debemos inclinarnos por la verdad: la verdad nos salva de un mundo de esta índole». (páf. 48).

4. Dewey volvió a expresar esto de una forma muy parecida: «A Short Catechism Concerning Truth», *The Middle Works, 1899-1924*, Boydston, Jo Ann, *et al.* (comps.), Carbondale, Shouthern Illinois University Press, 1976-1983, vol. 6, págs. 5-6. Y también «Propositions, Warranted Assertability, and Truth», *The Later Works, 1925-1953*, vol. 14, pág. 179.
5. «¿Habría sido abstraída o habría recibido un nombre la cualidad durmiente de la verdad, si las verdades hubieran permanecido para siempre en ese almacén-panteón de 'acuerdos' intemporales y nunca se hubieran materializado en la agitada lucha que libran las ideas vivas del hombre para lograr su verificación? Sin duda, no le ocurre nada distinto que a la propiedad abstracta del 'ajustar', que no habría recibido un nombre, si en nuestro mundo no hubiera habido perfiles, desfases o huecos que ajustar de hecho en los muros». *(Meaning of Truth*, p. 276).
6. «¿Qué significa "estar de acuerdo" exactamente? ... que las ideas verdaderas deben apuntar o conducir a *una* realidad y no a otra, y por tanto, esas orientaciones y direcciones deben producir satisfacción como resultado». Véase cómo en *The Meaning of Truth* (págs. 270 y ss.) sale al paso de las acusaciones de que un pragmatista no puede tener una epistemología realista. El propósito del análisis pragmatista no era descartar el punto de vista realista, sin mostrar *por qué* y *con qué fin* tratamos de mantenerlo.
7. En la Conferencia de California de 1898 –según dice él mismo– ya había dado a entender que el significado de una creencia se traduce en sus consecuencias *particulares* en la experiencia, sean éstas del tipo que sean: prácticas (en el sentido estrecho del término) o teóricas. Cualquier hecho remoto que podamos inferir de una idea es una consecuencia *teórica* particular. La pérdida de cualquier vieja opinión que nos vemos obligados a abandonar si otra opinión resulta ser verdadera es una consecuencia teórica particular y también una consecuencia práctica particular. «Aparte del interés por respirar sin dificultad, el mayor de todos los intereses del hombre (mayor

porque, a diferencia de la mayoría de los intereses físicos, nunca decae ni remite), es el interés por la *congruencia;* o sea, sentir que lo que sabe en un momento casa con lo que se piensa en otras ocasiones». Comparamos sin descanso unas verdades con otras con este solo propósito, aplicando todas las operaciones lógicas habidas y por haber, pero el *funcionamiento práctico* satisfactorio de una nueva idea consiste en el conocimiento que proporciona cada sucesiva consecuencia teórica en particular. (*The Meaning of Truth,* págs. 279-280).

8. Véase, *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell* (Cambridge, Cambridge University Press, 1890, pág. 471).
9. En *Meaning of Truth* dice otra vez: «La verdad en singular sólo es un nombre colectivo para las verdades en plural que siempre consisten en series de sucesos específicos, y lo que los intelectualistas llaman *la* verdad, la verdad *inherente* de cualquiera de esas series, sólo es el nombre abstracto para su fiabilidad *(truthfulness)* en acto; para el hecho de que las ideas habrán de conducir a la supuesta realidad de una manera que consideremos satisfactoria» (p. 109).
10. «Juanito el astuto le dice a su primo Fritz:/"¿Cómo te explicas, primo Fritz,/que precisamente los más ricos del mundo/tengan la mayor cantidad de dinero?". Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Mach lo cita en *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (Praga, 1872).
11. Dewey volvió a explicar esto con mucha claridad. En 1920, en *Reconstruction in Philosophy* afirmaba: «Decir que un hombre busca la salud o la justicia es lo mismo que decir que busca el vivir saludablemente o justamente. Estas cosas, *lo mismo que la verdad,* pertenecen al adverbio» (p.175, sub. mío). Después de afirmar que las teorías son instrumentos para una reorganización activa de un medio circundante y que la prueba de su validez estriba en la resolución de dificultades concretas, añade: «Si salen con éxito en su función, son fiables, sanas, válidas, buenas, verdaderas. Si cuando se actúa apoyándose en ellas no logran disipar la confusión, ni eliminar fallos, si aumentan la confusión, la incertidumbre, el mal, entonces son falsas. La confirmación, la corroboración, la comprobación radica en su obrar, en las consecuencias. Es bello lo que obra bellamente. Por sus frutos los conoceréis. Es verdadero lo que nos guía verdaderamente; se entiende precisamente por verdad la capacidad probada de ese tipo de orientación. El adverbio "verdaderamente" es más fundamental que el adjetivo "verdadero", y que el sustantivo "verdad". El adverbio expresa un modo, una manera de obrar. [...] La verdad es un sustantivo abstracto que se aplica a la serie de casos, reales, previstos y deseados, que se ven confir-

mados en sus obras y en sus consecuencias». *(Essays, Miscellany and Reconstruction in Philosophy published during 1920, The Middle Works, 1899-1924*, vol. 12, 1920, Boydston, Jo Ann (ed.), Carbondale, Shouthern Illinois University Press, pág. 169. Utilizo, con algún cambio, la traducción de Amando Lázaro Ros, para Aguilar, Buenos Aires, 1970.)

12. Literalmente, todas esas palabras que -en inglés- tienen terminación en *th* (weal*th*, streng*th*, tru*th*).
13. Søren Kierkegaard (1813-1855). James hace la misma referencia en *Essays in Radical Empiricism* y cita un artículo de 1905 del filósofo danés Harald Höffding (1843-1931), «A Philosophical Confession», *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* (2, 1905), donde también se alude a ese lema de Kierkegaard.
14. Alfred Edward Taylor (1869-1936), filósofo inglés próximo a Bradley y Royce. Bradley le aconsejó que compensara los excesos del hegelianismo con la filosofía de Herbart. La frase que cita James es de «Truth and Practice», *Philosophical Review*, 14, 1905, p. 288.
15. Heinrich Rickert (1863-1936), filósofo aleman, desarrolló el neokantismo de Windelband en Baden. James cita *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen y Leipzig, J. C. B. Mohr, 1904 (orig. 1892), pág. 110. James vuelve a discutir sobre Rickert y la campaña contra el relativismo en «Abstractionism and "Relativismus"» *(The Meaning of Truth*, págs. 308 y ss.).
16. Ralph Waldo Emerson (1803-1882). El fragmento citado es de «Self-Reliance», *Essays* (Boston, Fileds, Osgood, 1869, p. 65).
17. Efectivamente, Dewey tuvo que seguir bregando con esas críticas durante décadas. Pero se explicaba así de bien: «Cuando se ha pensado en la verdad como una satisfacción, se ha pensado con excesiva frecuencia en una satisfacción puramente emotiva, una comodidad particular, la satisfacción de una necesidad puramente personal. Sin embargo, la satisfacción de que se trata significa la de las necesidades y condiciones del problema del que han brotado la idea, el plan y el método de acción. Abarca las condiciones públicas y objetivas. No se trata de que lo manipule el capricho o la idiosincrasia personal. Cuando se define la verdad como utilidad, siempre se piensa en la utilidad para el cumplimiento de algún fin puramente personal, de algún provecho en el que un individuo particular ha puesto su anhelo [...] pero, en realidad, la verdad como utilidad significa servicio para contribuir a la reorganización de la experiencia que la idea o la teoría pretende ser capaz de realizar. No se mide la utilidad de una carretera por el grado en que se presta a los fines de un salteador de caminos. Se mide por cómo funciona en la realidad como tal carretera,

como medio fácil y eficaz de transporte y de comunicación pública. Lo mismo ocurre con la aprovechabilidad de una idea o de una hipótesis como medida de su verdad». *(Reconstruction in Philosophy,* p. 170; retoco, de nuevo, la traducción de Lázaro Ros).

18. En «Humanism and Truth», *The Meaning of Truth,* desarrolla el mismo argumento: «La verdad teórica, la verdad de un copiar pasivo, buscada con el único interés de copiar como tal, no porque el copiar sea *bueno para algo,* sino porque se debe copiar *schlechtin,* me parece que, mirado fríamente, es un ideal casi despreciable. ¿Por qué debería el universo existir también en copias si existe en sí mismo? ¿Cómo *puede* copiarse en la solidez de su plenitud objetiva?» (pág. 57). Aquí, la idea de verdad va pegada a otras ideas: «Tal como las personas estamos constituidas de hecho, nos trae cuenta creer que existen otras mentes, que existen realidades físicas independientes, que existieron hechos en el pasado, y que las relaciones lógicas son eternas. *(The Meaning of Truth,* págs. 270 a 271).

19. Después de esta conferencia sobre la concepción pragmatista de la verdad, se puede entender mejor la conexión entre pragmatismo y la doctrina del empirismo radical a la que James aludía en el Prefacio. Según dijo en el prólogo a *The Meaning of Truth,* el empirismo radical significaba, primero, que la filosofía sólo debate cuestiones que sean dirimibles en términos de experiencia. Segundo, que las conexiones entre los hechos de experiencia también son ellas mismas hechos de experiencia directa. Los datos de la experiencia se concatenan unos con otros mediante relaciones que también forman parte de ella, o sea, sin un pegamento sobreañadido de naturaleza transempírica. Para los racionalistas e idealistas, sin embargo, el mundo, *prima facie,* sólo es disyunción y para consolidarlo se necesita un elemento unificador más elevado que ese simple adose empírico. La verdad es ese principio trascendente, una relación que –según ellos– conecta partes de la realidad, convirtiendo a una de ellas en un sujeto cognoscente, y a la otra en una cosa conocida, pero que, en sí misma, subsiste por encima de toda experiencia posible y no es explicable en términos empíricos. «Para el pragmatismo, en cambio, la relación de verdad tiene un contenido concreto y todo en ella es experimentable. Su naturaleza puede explicarse perfetamente en términos positivos. La «operatividad» que deben tener las ideas para resultar verdades consiste en las operaciones concretas, físicas o intelectuales, actuales o posibles, que puedan entablar concatenadamente, dentro de la experiencia concreta. Cuando se admita este argumento pragmatista, se habrá marcado un gran tanto para la victoria del empirismo radical» *(The Meaning of Truth,* p. 7).

El empirismo radical de James implicaba muchas más ideas, algunas de ellas bastante sofisticadas (por ejemplo, que «pensamientos» y «cosas» no son dos tipos de entidades distintas, sino dos formas de distinguir y sopesar las consecuencias de los elementos de una experiencia *neutra* que no es ni material ni mental), pero los detalles requerirían demasiadas precisiones. Sea como sea, está claro que hacia 1904 James trabajó al mismo tiempo en su pragmatismo y en esta peculiar ontología. De hecho, fue entre 1904 y 1905 cuando publicó «Does "Consciousness" Exists» y «A World of Pure Experience», que junto con ocho artículos más fueron reunidos póstumamente com *Essays in Radical Empiricism* (1912). En los borradores y notas que usó para escribir *Pragmatism*, hizo más hincapié en el empirismo radical, y hacia 1906 planeó un libro que abarcara los dos temas, pero cuando fue invitado por el Instituto Lowell, desvió o recondujo el trabajo hacia lo que hoy es *Pragmatismo.* (Para más detalles, véase la introducción de John McDermott a la edición de Harvard de *Radical Empiricism,* y los trabajos que han hecho los Putnam sobre el realismo directo de James).

Conferencia VII
Pragmatismo y Humanismo

1. Se refiere a Glendower Evans (1859-1886), licenciado en Harvard en 1879. James siempre siguió en contacto con su viuda, la activista social Elizabeth Glendower Evans.
2. Dewey lo parafrasea muy de cerca: «La verdad es una colección de verdades, y estas verdades integrantes están al cuidado de los mejores métodos disponibles de investigación y comprobación de cuanto atañe a cuestiones de hecho; métodos que son ciencia cuando se reúnen bajo un nombre singular». «Existence, Value and Criticism», *Experience and Nature, The later Works, 1925-1953,* vol. 1., pág. 307.
3. Estas alusiones al *common law*, evocan la figura dē su amigo el juez Oliver Wendell Holmes, Jr. (1841-1935) que, participó en el club filosófico de Boston. Holmes reunió y publicó en forma de libro sus conferencias sobre derecho consuetudinario, *The Common Law* (1881), un texto que se convertiría en el manifiesto del realismo legal. En «The Path of the Law» *(Harvard Law Review*, 10, 1896), otra pieza del evangelio del realismo legal, afirmó que las leyes no son un sistema de razón, ni un conjunto de deducciones a partir de principios éticos o de axiomas admitidos que pueden coincidir o no con las decisiones, sino pronósticos de lo que los tribunales harán de hecho. La ley natural era un ejemplo más de la tentación vana de creer

en absolutos inmutables y de negar el carácter conjetural, experimental e incierto de la verdad jurídica.

4. Más exactamente, la cita es de «Axioms as Postulates» *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, Londres, Macmillan, 1902, págs. 60-61.
5. Ibíd., pág. 59.
6. En *Elements of Metaphysics* (Londres, Methueh, 1903, p. 51) Taylor dice que la «realidad consiste en lo que resulta independiente de nuestra voluntad, lo que ejerce resistencia, lo que, nos guste o no, nos constriñe y compele a que lo reconozcamos». En «Humanism and Truth» *(The Meaning of Truth,* p. 226) James dice algo muy importante: «"Tener en cuenta" y ser "satisfactorio" son términos que no admiten definición, pues hay muchas maneras en las que esos requisitos pueden funcionar de manera práctica... De una forma vaga y general, tenemos en cuenta una realidad cuando la *conservamos* de la forma menos alterada posible. Pero para que sea satisfactoria no debe contradecir a otras realidades externas a ella y que también pretendan ser conservadas. Todo lo que puede decirse por adelantado es que debemos conservar toda la experiencia que podamos y reducir al mínimo la contradicción en lo que conservemos».
7. En un manuscrito de 1907 (# 4460) utiliza otra expresión equivalente a *to take account.* «...Sean cuales sean las proposiciones o creencias que de hecho puedan demostrarse verdaderas, su verdad consiste en ciertas *relaciones* especificables *entre ellas y la realidad* de las que dan cuenta *(make report).* Tanto las creencias como la realidad pertenecen al mismo universo, las creencias *tienen que ver (have to do)* con la realidad, y la pregunta pragmática es: ¿qué entendemos exactamente cuando decimos que "tienen que ver"?; y, sobre todo, ¿qué entendemos cuando decimos que "tienen que ver *verdaderamente*"? Generalmente, a los filósofos les ha satisfecho la palabra "acuerdo", pero los pragmatistas han creído que ese término cubre muy diferentes posibilidades concretas que ellos han analizado en parte con mucha riqueza de matices. Hay todo tipo de maneras en las que se puede tener que ver con una cosa: para conocerla, debemos referirnos a *esa* cosa y no a otra; debemos ser capaces de representar o copiar su naturaleza inherente, y debemos saber innumerables cosas *sobre* ella y sus relaciones con otras cosas. Más aún, para conocerla adecuadamente, no debemos perdernos entre todas estas maneras de conocerla, sino que tenemos que seleccionar la manera que encaje con el interés que tengamos en ese momento, sea práctico o teórico; tenemos que elegir la manera de conocerla que *funcione.* Por eso, una misma cosa puede llegar a definirse de muy

diferentes maneras en diferentes ocasiones y, sin embargo, hacerlo de una manera suficientemente verdadera en cada una de esas ocasiones. De este modo, la noción vaga del "acuerdo" con la realidad se ve especificada en esas innumerables maneras en las que nuestros pensamientos pueden *adaptarse* a la realidad, maneras en las que las acciones de la mente cooperan en iguales términos con la realidad para producir la apropiada verdad resultante» (*Manuscript Essays and Notes*, p. 228).

8. James discutió la teoría sobre las sensaciones de Green y Caird en *The Principles of Psychology* (II, 10-11). En *The Meaning of Truth* y en *A Pluralistic Universe*, también discute sobre Green.
9. Esta idea aparece en los *Principles of Logic* (Londres, Kegan, Paul, Trench, 1883) de Bradley, que James estudió y anotó profusamente.
10. Sobre Kant no hay que dejar de ver todo lo que James dice en *Principios de Psicología*. En II, cap. XXVIII («De las verdades necesarias y de los efectos de la experiencia»), James afirma que la distinción entre lo analítico y lo sintético carece de sentido si se niega el carácter legislativo para toda experiencia posible que Kant les atribuyó a todas las verdades *a priori* (analíticas o sintéticas). Las verdades eternas, dice James, sólo tienen valor como hechos subjetivos: forman en la mente una red ideal, y lo más que podemos decir es que *esperamos* descubrir realidades externas sobre las cuales se pueda echar la red de modo que puedan coincidir lo ideal y lo real. Corresponde a la experiencia probar si sus datos pueden ser o no ser asimilados a esas relaciones ideales. James consideró que el mejor tratamiento de estas cuestiones lo había hecho A. Spir en *Denken und Wirklichkeit*.
11. Sobre Heymans véase nota 10 de la conferencia II. En cuanto a Henri Bergson (1859-1941) véase la versión de «The Philosopy of Bergson», (orig. de 1909) en *A Pluralistic Universe*. En 1903, dicho sea de paso, James felicitó a Bergson por su *Évolution créatice*; y en 1911 Bergson escribió el prefacio a la versión francesa de *Pragmatism*.
    Charles Augustus Strong (1862-1940) es el psicólogo y filósofo estadounidense que en *Why the Mind Has a Body* (Nueva York, Macmillan, 1903) planteó una doctrina panpsiquista. Strong formó parte del movimiento de realismo crítico en el que también participó Santayana y Arthur Lovejoy.
12. Frederick William H. Myers (1843-1901) escritor y psicólogo inglés. Estudió las conexiones entre las alucinaciones, el hipnotismo, el automatismo y la doble personalidad.
13. Rudolf Eucken (1846-1926), filósofo alemán, también de corte idealista. La frase que cita James es de su *Gesitige Strömungen der*

Gegenwart (Leipzig, Veit, 1904): «Ein Erhöhen des vorgefundenen Daseins» (p. 36).

Rudolph Hemann Lotze (1871-1881), filósofo alemán que trató de combinar el idealismo con el naturalismo. James leyó y anotó su *Logik* (Leipizig, S. Hirzel, 1874). También tenía la traducción inglesa de Bosanquet (Oxford, Clarendon, 1884) en cuya cubierta anotó: «Las cosas en aras del conocimiento y no el conocimiento en aras de las cosas, 431». De Lotze, James también leyó y anotó su *Metaphysik* (Leipzig, S. Hirzel, 1879; también traducida por Bosanquet en 1884) y su *Mikrokosmus* (Leipzig, S. Hirzel, 1869-1872[2]). Véase lo que dice sobre él en «Monistic Idealism», segunda conferencia de *A Pluralistic Universe.*

14. En *The Meaning of Truth* insiste: «...las realidades previas no son las únicas variables independientes de la función que llamamos verdad. En cierta medida, nuestras ideas, siendo realidades, también son variables independientes, y así como ellas siguen a otra realidad y cuadran con ella, del mismo modo y hasta cierto punto, la otra realidad las sigue y cuadra con ellas» (págs. 101-102).

Por tanto, añade, el pragmatismo no exalta la acción por la acción. Más bien, afirma que la acción humana tiene un amplio margen para rehacer el mundo, que las ideas son factores complementarios de la realidad y, por tanto, «Puesto que nuestras ideas son instigadoras de nuestra acción, abre de par en par una ventana a la acción humana, así como una amplia licencia para la originalidad del pensamiento. Con todo, pocas cosas son más tontas que ignorar el previo edificio epistemológico en el que se abre esa ventana, o decir que el pragmatismo empieza y acaba en la ventana» (p. 101-102).

En un manuscrito de 1907, añade: «La verdad es un resultado, y las mentes y las realidades trabajan juntas en su producción... La realidad en sí misma no es verdadera, así como la mente en sí misma no es un mero espejo. La mente *engendra* verdad *dentro* de la realidad, y como nuestros propios sistemas de verdad son trozos de realidad (de hecho, los más importantes para nosotros), podríamos decir que la realidad, en su sentido más amplio, crece a través del pensamiento humano[...]. Los pragmatistas han mostrado que lo que llamamos verdad teórica está repleta de contribuciones humanas. La verdad será irrelevante a menos que se adapte al propósito que tengamos entre manos en un momento dado, igual que nuestras ideas serán irrelevantes cuando no se adapten a la realidad. Los dos factores deben cuadrar entre sí.

15. Bradley, F. H.: «On Truth and Practice» (el artículo de *Mind* al que se ha aludido), *Essays on Truth and Reality*, p. 90. James contesta a

este tipo de confusiones en *The Meaning of Truth.* El pragmatista, dice en un momento, está dispuesto a tratar nuestras satisfacciones como guías para la realidad que pueden ser realmente verdaderas, y no solamente guías verdaderas para *nosotros.* Y pasa la pelota al racionalista: Los críticos -dice- deberían mostrar con un mínimo de claridad por qué nuestra percepción subjetiva *no puede* conducir a la verdad objetiva. Si los críticos tienen alguna idea definida de una verdad fundamentada de una forma más objetiva que la propuesta por el pragmatismo, ¿por qué no la explican con detalle? El pragmatista considera las satisfacciones algo indispensable para la construcción de la verdad, pero, pese a lo que digan los críticos, no dice que sean suficientes. El pragmatista pues, no evapora la realidad, sino que pregunta: ¿Cómo interviene o participa la realidad?» *(The Meaning of Truth,* págs. 217 y ss.).

16. Se refiere a las críticas que en 1898 le hizo Dickinson S. Miller (1868-1963), filósofo y profesor de filosofía en Harvard entre 1899 y 1904, en «"The Will to Believe" and the Duty to Doubt», *International Journal of Ethics,* 9 (1898-1899), pág. 173.
Más adelante, James también tuvo muy presentes los ataques de Taylor en «Some Side Lights on Pragmatism» (1903-1904) y las críticas soslayadas de McTaggart en *Some Dogmas of Religion* (1906). En su artículo «The Pragmatism» *(Edinburg Review,* 1909), Russell volvió a discutir este ensayo sobre la voluntad de creer como preámbulo de algunas tesis de *Pragmatismo.*
En «The Will to Believe» James nunca quiso decir que podemos creer lo que nos dé la gana, pese y contra todo lo que indiquen los hechos; sino que hay situaciones en la vida en las que dejar la cuestión pendiente de pruebas, casos en los que aplazar una decisión, es lo mismo que decidir. (James sugirió varias veces que en vez de hablar de voluntad de creer, debería haber hablado de *derecho* a creer).
17. Fragmento de *The Excursion,* Libro IV, II, versos 1146-1147; *The Poetical Works of William Wordsworth,* Oxford, Clarendon, 1949, V, 145.
18. Rorty, de nuevo: «¿En qué punto de la evolución biológica los organismos dejaron simplemente de hacer frente a la realidad y empezaron a representarla? Plantear el dilema ya es sugerir la respuesta. Quizás nunca lo *hicieron.* Quizás la idea entera de representación mental fue solamente una metáfora infructuosa y sin valor efectivo *(uncashable).* Quizás esa metáfora fue inspirada por la misma necesidad de estar en contacto con una autoridad sobrehumana que llevó a los sacerdotes a considerarse más verdaderamente humanos que los guerreros». *Philosophy and Social Hope,* Londres, Penguin, 1999, p. 269.

19. Chauncey Wright (1830-1875), filósofo empirista. Véase prólogo a esta edición.
20. La carta es de James Jackson Putnam (1846-1918), un médico de Boston que se licencia un año después que James en la Facultad de Medicina de Harvard.

Conferencia VIII
Pragmatismo y religión

1. «To You» es de *Birds of Passage.* James omite enteras las estrofas primera, quinta y novena; también las dos primeras líneas de la cuarta, la última de la sexta, y parte de la última línea de la décima.
2. *Face value*: 'Valor facial'. O sea: ¿por qué no aceptar *literalmente* esas cosas, tal como las sentimos?
3. Este epigrama es de Teodoro de Siracusa (del III a.C.).
4. Se refiere, claro, a *Las Variedades de la Experiencia Religiosa,* 1902.

Índice

3464412 **

Entre 1906 y 1907, WILLIAM JAMES (1842-1910) pronunció una serie de conferencias que dieron lugar a PRAGMATISMO, ensayo de divulgación filosófica que suscitó grandes polémicas y se convirtió en el clásico más popular de la filosofía de Estados Unidos. Esta nueva versión de la obra, traducida, prologada y anotada por Ramón del Castillo, brinda la oportunidad de descubrir la visión filosófica más madura de James, una actitud vital y práctica que combinaba los valores románticos con el espíritu empirista y que hundía sus raíces en las grandes convulsiones de finales del siglo XIX: la revolución tecnológica e industrial, el impacto de la biología y la psicología evolucionistas en las convicciones morales y religiosas del mundo victoriano y las perpestivas políticas de la democracia estadounidense.





ISBN 84-206-3558-8



Humanidades
Filosofía